علي الوردي نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين







إعداد وتقديم
د. صباح جمال الدين

علي الوردي نقد كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين

إعداد وتقديم
د. صباح جمال الدين



علي الوردي نقد كتاب
في الشعر الجاهلي لطه حسين





إعداد وتقديم
د. صباح جمال الدين



علي الوردي نقد كتاب
في الشعر الجاهلي لطه حسين

علي الوردي نقد كتاب
في الشعر الجاهلي لطه حسين

إعداد وتقديم

د. صباح جمال الدين



المحتويات

المقدمة

قمتان ثقافيتان عربيتان عاشتا في بلدين نشأت بهما أول حضارتين على الأرض، أولاهما على ضفاف النيل (الدكتور طه حسين ـ 1889 إلى 1973) والأخرى على ضفاف دجلة (الدكتور علي الوردي ـ 1913 إلى 1995) وقد عاش كل منهما ولم يدرك الخامسة والثمانين!

عاش الدكتور طه حسين ومصر في أوج نهضتها الثقافية، وتوفي في بداية التدهور الثقافي العربي، بعد كارثة 1967 (ما يعرف بالنكسة!!!). والدكتور طه حسين ذو ثقافة (أزهرية) لقحها بدراسات عليا بباريس، في الميثولوجيا الإغريقية (ترجم كتابي: [آلهة اليونان] و[صفحات مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان] وترجم كتاب: [نظام الأثينيين لأرسطو]، بينما كانت للمرحوم الوردي رسالة الماجستير دراسة في سوسيولوجية الإسلام، ورسالة الدكتوراه نظرية المعرفة عند ابن خلدون، وعاش الدكتور الوردي من بداية نهضة العراق وتوفي والعراق يلفظ أنفاسه ثقافة وتطوراً وتقدماً! وقد درس الثانوية في العراق والبكالوريوس في لبنان في الجامعة الأمريكية وأتم دراسته العليا بأمريكا، من الغريب أن للرجلين صفة أخرى يشتركان بها، فقد امتاز الرجلان بفضيلة

يمتلكها القلائل من الرجال في عهدهما، الصراحة والجرأة، فكاد لهما المجتمعان وكفرهما المكفرون والجهلة وأنصاف المثقفين، وكثير من حسادهما!

لا تكاد تجد مثقفاً عربياً لا يعرف عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين (1889 ـ 1973)، ولا مثقفاً عراقياً وعربياً لا يعرف الدكتور علي الوردي (1913 ـ 1995) فكلاهما كان علماً في النقد، الأول في نقد الأدب، والثاني في النقد الاجتماعي للمجتمع العراقي خاصة والعربي عامة مع دراسات نفسية اجتماعية، ولأن الأدب نتاج المجتمع، فقد جمعهما ذلك في دراسات الأدب العربي ونقده في مراحله الأولى أي في الجاهلية وما تلاها، وعوامل تطور الأدب العربي وانتكاساته في المراحل المختلفة من حياة الشعب العربي، مما أثار ضدهما ضجة.

الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارىء متكون من قسمين: القسم الأول هو نقد للدكتور الوردي على كتاب الشعر الجاهلي والقسم الثاني كتاب الشعر الجاهلي.

القسم الأول من هذا الكتاب المتعلق بنقد كتاب في الشعر الجاهلي هو في الحقيقة جزء من كتاب أسطورة الأدب الرفيع الذي نشره المرحوم الوردي عام 1957، وهو عبارة عن مقالات أو سجالات بين الوردي ومجموعة من الأدباء واللغويين الكبار في العراق، وقد حصل كتاب طه حسين على النقد في تلك السجالات.

يرتكز نقد د.علي الوردي على محور أساسي لنظرية طه

حسين في كون الشعر الجاهلي منتحلاً عند مقارنة الشعر الجاهلي بما جاء في القرآن من وصف لحياة الجاهلية أو انتقاد لها.

فيلخص الدكتور الوردي نظرية طه حسين بخمس نقاط:

1 ـ يمثل القرآن حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال ويعلنوا في سبيلها الحرب. أما الجاهلي فيمثل حياة غامضة جافة بريئة من الشعور الديني.

2 ـ يمثل القرآن حياة عقلية قوية، وقدرة على الجدال والخصام ومحاورة فلسفية، أما الشعر الجاهلي فهو يمثل حياة الجهل والغباوة والغلظة والخشونة.

3 ـ القرآن يحدث بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم، بما في تلك الأمم من حضارة. أما الشعر الجاهلي فيمثل العرب كأنهم أمة تعيش منعزلة في صحرائها، لا تعرف العالم ولا يعرفها العالم الخارجي.

4 ـ القرآن يحدثنا عن انقسام المجتمع العربي إلى طبقات وكل ما في العرب من بخل وطمع وبغي وأكل أموال اليتامى...، أما الشعر الجاهلي فلا يذكر من ذلك شيئاً، إنما يمثل العرب أجواداً كراماً مهينين للمال مسرفين بازدرائه.

5 ـ القرآن يذكر البحر والسفن واللؤلؤ والمرجان وغيرها من شؤون الحياة خارج الصحراء، أما الشعر الجاهلي فلا يعرف غير حياة البادية، وإذا عرض لحياة المدن فهو يمسها مساً رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها.

نقد د. علي الوردي

إن القرآن يمثل الحياة الجاهلية من زاوية تختلف عن زاوية الشعر الجاهلي وإن كليهما صحيحان في تمثيلهما بالرغم من تفاوتهما في التصوير.

القرآن يمثل ثورة اجتماعية ودينية ضد المترفين الذين كانوا يسيطرون على المجتمع المكي، فهو ينتقد وثنيتها ورباها واستعلائها وبغيها ونكثها بالعهود. أما الشعر الجاهلي فغير مكترث بمكة وبما يجري فيها، لا يرى مكة إلا موسم الحج وقد امتلات بالثريد الذي كانت تقدمه قريش.

الشعر الجاهلي في معظمه يمثل الحياة البدوية خارج مكة وهو بالتالي مختلف عن القرآن في تصوير الحياة، إنه بواد والقرآن بواد آخر.

فلقد نزل القرآن ثائراً على ذلك التفسخ والتمايز الطبقي الذي كان سائداً في مكة، بينما كان الشعر مشغولاً بمفاخراته ومنابزاته القبلية غير شاعر بما كان عليه الحال في مكة. لذا فإن قراءة النقد الكامل ومنطلقاته سوف تفتح مجالاً جديداً للنقاش.

والاختلاف بين هذين العالمين، طه حسين والوردي، يمكن رده لاختلاف اختصاصيهما، فالأديب طه حسين الأزهري الأصول، الفرنسي الدراسة، قارن ما قاله القرآن عن حياة الجاهلي البدوي في الجزيرة والنصوص الشعرية (الجاهلية) التي أوردها المؤرخون، واستنتج ضعف مصداقية جاهلية تلك القصائد.

ولكن العالم الاجتماعي، الدكتور الوردي، لا يقر هذا

الاستنتاج، وينقده نقداً لاذعاً مستنداً إلى الدراسات ذات الأسس العلمية للمجتمع البدوي، فيقارن بين المجتمع البدوي في الصحراء، ومجتمع مكة (أم القرى) أي أم المدن الكبيرة، فالقرية في اللغة القرآنية هي المدينة الكبيرة، بها المترفون والدور المشيدة، ووسائل الترف، بالإضافة إلى قدسيتها لوجود معابد وأصنام العرب فيها، وكذلك اختلاف اللباس والمأكل، بل حتى الزعامة القبلية تختلف من التكبر والتعالي التي كان يمتاز بها المكي عن البدوي إلى الكنوز من الذهب والفضة التي يفتقر لها حتى شيخ القبيلة البدوية، بهذه الأسس العلمية الاجتماعية جابه الوردي الأدباء، بمن فيهم عميدهم الدكتور طه حسين لغفلتهم عن الرجوع إلى الأسباب الحقيقية في مصداقية الكثير من الشعر الجاهلي، بل إنه أضاف إلى ذلك كشفه عن الأدباء والشعراء الذين تقمصوا الشعراء الجاهليين وانتحلوا شعراً بنكهة وتعابير بدوية لإقناع السامع بأنها (جاهلية) وهكذا انطلت حتى على بعض مفسري القرآن، ثم شاعت بمرور الزمن، ولا يشك إلا القليل من عظماء الأدباء بجاهليتها! بل إن الجامعات الحديثة تدرس الشعر الجاهلي ونصوصه كلها بمصداقية (جاهليته)!

إن الأسس العلمية الاجتماعية التي ناقش بها الدكتور الوردي موضوع الشعر الجاهلي، ومواضيع أدبية أخرى تعتبر من الدراسات النادرة في تاريخ الأدب العربي وعلم الاجتماع، ولكن الأدباء وهواة الأدب، أو الغالبية منهم في العقود التي عاش بها الوردي، أنكرت عليه مصداقية بحوثه، ولكن اتساع آفاق المعرفة في أعوامه الاخيرة قربت الأفهام، وأرجعت لهذا العالم العراقي

الفذ الكثير من التقدير، حتى طبع الكثير من كتبه وانتشر معظمها بواسطة الحواسيب، وأجهزة الاتصال الحديثة. رحم الله الدكتور الوردي، فقد أماط اللثام عن حقائق في تاريخنا وتراثنا ظلت لأزمان كثيرة سبباً في خلافاتنا، ونحن بالأساس لم نتفق يوماً!

د. علي الوردي

رأيي في الشعر العربي

رأيي في الشعر العربي القديم أنه يعنى باللفظ أكثر من عنايته بالمعنى. ولست أقصد من هذا أن الشعر خالٍ من المعنى. فقد نعثر فيه على كثير من المعاني الرائعة، لا سيما في شعر المبدعين الكبار كالمتنبي والمعرّي ومهيار الديلمي. ولكن هذا الشعر الإبداعي لا يمثل جميع الشعر العربي. ومن الممكن القول بأن الشعر العربي القديم بوجه عام أقل حظاً في المعاني من أشعار الأمم الأخرى.

إن المسألة نسبية إذن. ونحن لا نستطيع أن نبتَّ فيها بالرجوع إلى الأمثلة وباستخلاص المعاني منها. الأولى بنا أن نرجع إلى خصائص الشعر العربي فنقارنها بخصائص غيره من أشعار الأمم الأخرى، فإذا وجدنا في الشعر العربي من القيود اللفظية أكثر مما نجده في غيره جاز لنا أن نقول إن حظه في المعاني أقلّ من حظ غيره.

ظاهرة نفسية:

وهناك ظاهرة نفسية لها صلة بموضوعنا هذا. ومؤدّاها أن العقل البشري لا يستطيع أن يعنى بأمرين متناقضين في آن واحد

إلّا نادراً. فهو لا بد أن يقلل من عنايته بأحدهما إذا أراد أن يركّز اهتمامه في الأمر الآخر.

ومما يؤسف له أن القدماء لم يكونوا يعترفون بهذه الحقيقة، أو لعلهم لا يفهمونها. فهم يعتقدون بأن العقل قادر على استيعاب جميع نواحي المعرفة وعلى التخصص فيها إذا أراد. فإذا عجز الإنسان في ناحية من النواحي العقلية عنّفوه واتهموه بالبلادة أو الكسل، فهو لو كان قد اجتهد وثابر لوصل إلى كل ما يريد في زعمهم. وقد تبيّن الآن خطأ هذا الرأي. يقول وليم جيمس: «العقل متحيّز وجزئي بطبيعته، ولا يكون ذا مقدرة وكفاية إلّا بتخيّره ما ينتبه إليه، وبتركه ما عداه - بتضييقه وجهة نظره - وإلا توزّعت قوّته الضئيلة، وضلّ في تفكيره».

اللفظ والمعنى:

ويظهر مصداق هذا المفهوم الجديد في موضوع اللفظ والمعنى في الشعر. فاللفظ والمعنى متناقضان بطبيعتهما. والشاعر لا يستطيع أن يركّز اهتمامه على التجويد في كليهما معاً. وكلّما اشتدّت عنايته باللفظ ضعفت عنايته بالمعنى قليلاً أو كثيراً.

خصائص الشعر العربي:

اجتمعت في الشعر العربي خصائص ثلاث قلّما نجدها مجتمعة في غيره. وهذه الخصائص بطبيعتها لفظية. وقد يصحّ أن نسمّيها قيوداً لفظية، وهي: (1) القافية، (2) الوزن، (3) الإعراب.

ونحن لا ننكر وجود هذه القيود، بعضها أو كلها، في

أشعار الأعاجم. إنما هي ليست ثقيلة على منوال ما نجدها في الشعر العربي.

والذي أعتقده أن الشعر العربي لا يستطيع أن يقف في مستوى غيره من حيث المعاني. إنه لا يخلو من المعاني طبعاً كما ذكرنا ولكنه لا يستطيع أن يجري وراءها طليقاً كغيره. وهل في قدرة الشاعر العربي أن يحلق في الخيال كالطير بينما هو مثقل بأعباء الوزن والقافية والإعراب على ذلك النمط المعلوم..

قليلاً ما نجد شعراً من أشعار الأعاجم يحافظ بدقة على الوزن والإعراب معاً. ومن النادر أن نجد بينها شعراً يلتزم الأوزان المحدودة التي اكتشف الفراهيدي سرَّها في سوق «الصفارين».

أعجوبة القافية العربية:

أما القافية العربية فحدِّث عنها ولا حرج. إنها يجب أن تكون على وتيرة واحدة منذ بداية القصيدة حتى نهايتها. وهي بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون معربة. والإعراب في القافية داء عضال يعرفه الذين مارسوا نظم الشعر في اللغة.

إن الشاعر العربي مضطر أن يركّز اهتمامه في القافية وإعرابها قبل أن يبدأ بنظم البيت. ولست أقول هذا جزافاً. فلقد كنت في بدء شبابي شاعراً أو شويعراً، وعانيت من نظم الشعر بلاءً لا يستهان به. ولا أزال أذكر كيف كنت أجمعَ القوافي من القواميس فأضعها في قائمة، ثم أبدأ بنظم القصيدة على أساسها.

وكثيراً ما كنت أحشر الألفاظ في البيت حشراً لكي أصل بها إلى القافية المنشودة.

والمعروف عن القواميس العربية القديمة أنها ترتب الكلمات على أساس الحرف الأخير منها، لا الأول كما تفعل القواميس الحديثة. والمظنون أنها فعلت ذلك لكي تساعد الشعراء على التقاط ما يرومون من القوافي.

ولعل هذا من الأسباب التي جعلت الملاحم نادرة في الشعر العربي.

فقلّما نجد فيه قصيدة قصصية طويلة كالتي وجدناها عند هوميروس أو دانتي أو الفردوس. فالشاعر العربي يصعب عليه أن ينظم الملحمة الطويلة، لأن المحافظة على سلامة الوزن والقافية والإعراب تنهكه وتكلفه شططاً. إنه يشعر بالتعب قبل أن يشعر به الشعراء الآخرون الذين تحرروا من هذه القيود كثيراً أو قليلاً.

ولست أنكر مع هذا وجود شعراء من العرب قادرين على الإتيان بالمعاني الرائعة. ولكني أعتقد بأنهم لو كانوا أكثر تحرراً من القيود اللفظية، لجاءت معانيهم أروع وأكثر تنوّعاً وعدداً.

الخلاصة:

خلاصة ما أريد أن أقول هي إن الشعر العربي القديم جميل في موسيقاه اللفظية، ولكنه في معانيه ضحل نسبياً. ولو ترجمنا بعض تراثنا الشعري إلى لغة حديثة لما حصلنا منه إلّا على سواد الوجه!

إنه يفقد بالترجمة موسيقاه، ولا يبقى منه سوى قليل من المعاني العجفاء. ومثل هذا يمكن أن نقول عن كثير من تراثنا الثقافي. فنحن قوم اشتهرنا منذ قديم الزمان بحسن البيان!(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص86 ـ 90، الطبعة الأولى، شركة دار الورّاق، لندن، 2009.

شاعرية العرب

سبب الأسباب:

قلت سابقاً كيف أصبحت القافية والوزن والإعراب في الشعر العربي قيوداً عرقلت انطلاقه وراء المعاني. وهنا قد يسأل سائل فيقول: ما هو السبب الذي جعل الشعر العربي مبتلى بهذه القيود على تلك الصورة التي يندر أن نجد لها مثيلاً في أشعار الأمم الأخرى؟ ألم تكن هذه القيود نتائج لسبب يختفي وراءها؟

يقول علم الاجتماع: إننا إذا أردنا أن نعلل ظاهرة اجتماعية فعلينا أن ندرس المجتمع الذي نشأت فيه، إذ لا بد أن نجد في ذلك المجتمع السبب الخفي الذي أدّى إلى ظهور تلك الظاهرة على وجه من الوجوه.

وبناء على هذا أستطيع أن أقول بأن من الممكن أن نفهم سبب تلك القيود اللفظية التي ابتُلي بها الشعر العربي إذا رجعنا إلى المجتمع الجاهلي فدرسناه دراسة موضوعية. ذلك لأن الشعر العربي نشأ وترعرع، وربما اكتمل نموه، في هذا المجتمع.

ولكني بالرغم من قلّة معرفتي بتاريخ الشعر العربي أكاد

أعتقد بأن المجتمع الجاهلي له اليد الطولى في تكوين هذا الشعر وفي إعطائه الصفة التي اشتهر بها بعد ذلك على مدى القرون.

خصائص المجتمع الجاهلي:

لقد كان للمجتمع الجاهلي خصائص اجتماعية ثلاث هي العصبية القبلية والغزو والشعر. وليس هذا بالأمر المستغرب، فما دامت الحكومة المركزية مفقودة في ذلك المجتمع فلا بد أن يلجأ البدو إلى التجمع القبلي يحمون به أنفسهم وأموالهم. والبدوي الذي لا يحتمي بقبيلة من القبائل لا يستطيع أن يعيش في الصحراء طويلاً. ومن هنا جاء اهتمام العرب بالنسب إذ به يعرفون صلاتهم القبلية.

والتجمّع القبلي يؤدّي بدوره إلى الغزو ومواصلة الحروب. ذلك أن الصحراء ممحلة ليس فيها سوى كلأ قليل هنا وهناك. والقبائل مضطرة أن تنتقل وراء هذا الكلأ وأن تتنازع عليه. والواقع أن تنازع البقاء في الصحراء شديد لا انقطاع فيه. وقد قضت نواميس الصحراء أن لا يعيش فيها إلّا القوي الشجاع. أما الضعيف الجبان فيها فلا بد أن يهلك عاجلاً أو آجلاً. وهذا خلاف ما نراه في الحضارة حيث يستطيع الضعيف الجبان أن يعيش تحت حماية الحكومة إذا كانت له حرفة يكسب الرزق منها. والحكومة تحميه لكي تستغله وتجبي الضريبة منه.

دور الشعر في الصحراء:

ومن بعد كل ذلك يأتي دور الشعر في الصحراء. فالمعروف عن الشاعر البدوي أنه لسان القبيلة والمدافع عن أعراضها. والظاهر أن الشجاعة لا تكفي وحدها في حياة الصحراء. فلا بد

أن يكون في كل قبيلة من يدافع عنها بلسانه كما يدافع الفارس عنها بسيفه.

يقول الشاعر البدوي:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلّا صورة اللحم والدم

ومعنى هذا أن الإنسان في الصحراء له براعتان هما: شجاعة الفؤاد وفصاحة اللسان. فإذا عجز عنهما لم يبق فيه سوى حثالة من بدن خسيس لا يسوى شيئاً. والمعروف عن القبيلة في أيام الجاهلية أنها كانت تحتفل بنبوغ الشاعر على منوال ما تحتفل بنبوغ الفارس الشجاع. يقول ابن رشيق في كتاب «العمدة»: «فإذا نبغ في القبيلة شاعر، أتت القبائل فهنأتها، وصنعت الأطعمة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر كما يصنعن في الأعراس. وتباشر الرجال والولدان لأنه حماية لأعراضهم، وذبّ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم. وكانوا لا يهنئون إلّا بغلام يولد أو شاعر ينبغ أو فرس تنتج».

والشاعر الجاهلي كان يأبى التكسّب بشعره. فالمفروض فيه أن له وظيفة مهمة في قبيلته. فإذا اشتهر أنه يبيع شعره بالمال صار قوله هيِّناً على الناس وفقد الأثر الاجتماعي الذي كان منتظراً منه...

ولا يعني هذا أن الشاعر الجاهلي كان لا يتأثر بالعطاء أو الجائزة بتاتاً. إنما كان تأثره بهما أقلّ من تأثر شعراء السلاطين الذين ظهروا أخيراً فصاروا لا يفهمون من دنياهم سوى توقع الجائزة والعياذ بالله.

سحر الكلمة:

ومهما يكن الحال، فقد صار للكلمة في المجتمع الجاهلي وقع بليغ في النفوس لعله أمضى من وقع الحسام. ومن هنا جاء قول الشاعر:

جراحات السنان لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان

فالشاعر الجاهلي يحسن صياغة الكلمة ثم يلقيها على الناس فيتلاقفها الرواة، وتصبح كأنها وثيقة لا مجال للشك فيها. ورب قبيلة هبطت قيمتها هبوطاً فظيعاً من جرّاء شتيمة بارعة قالها شاعر فيها. وربّ قبيلة أخرى ارتفعت إلى عنان السماء بسبب بيت من الشعر جميل.

يقول الأستاذ جرجي زيدان في أثر الشعر على عقول الجاهليين:

«. . .يقيمهم الشعر ويقعدهم. وقد يسمعون الكلمة فتطير لها نفوسهم. وربما بذل العربي حياته في سبيل كلمة يقولها أو فراراً من كلمة يسمعها. ولذلك كثرت عندهم ضروب المفاخرة والمباهلة في المواسم والأندية».

تعليل خاطىء:

حاول كثير من مؤرخي الأدب العربي إرجاع اهتمام الجاهليين بالشعر إلى سبب جغرافي. ومن هؤلاء أحمد الحوفي المدرس في دار العلوم بالقاهرة. فهو يقول: «العرب أمة شاعرة. . . وقد كانت البادية مذكية لهذه الشاعرية. . . فهناك يبزغ القمر وضّاح الجبين بسّاماً، ويبعث أشعته الفضّية للمدلج والساهر

والسامر فيخلب لبه، وتلمع النجوم سافرات، وتومض كأنها ماسات فتناغي وتناجي. وهناك السكون الباعث على التأمل، والبراح الفسيح المتكشف، والحرية المطلقة. وكل ذلك يولد في نفوس السكان الانطلاق في التعبير والبوح بما في الضمير. وبلاد العرب بلاد النور، حيث تسفر الشمس من المشرق إلى المغرب. وللنور أثر في صفات الإنسان أكثر منه في جسمه. وقد كان غوته يقول وهو يجود بنفسه: «أريد نوراً! أريد نوراً».

هذا هو ما يقوله الحوفي في تعليل شاعرية العرب. وإني لا أملك نفسي حين أقرأه دون أن أضحك على تلك الحذلقة الفارغة التي جاء بها. إنه يتغزل بجمال الطبيعة في الصحراء، وينسى ما خلق الله في غير الصحراء من بقاع جميلة تكاد تخلب اللب بروعتها. ولست أدري لماذا لم يكن أهل سويسرا أكثر شاعرية من العرب، إذا كان جمال الطبيعة سبب الشاعرية في الناس؟ وهناك كثيرون من أمثال الحوفي، يعللون الظواهر الاجتماعية كما يشتهون. وتراهم يأتون بالألفاظ الرنانة ويتغنجون بها، ويحسبون أنهم بلغوا بها علة العلل. إنهم يهملون أمر المجتمع، ويأخذون بالتغزّل بأشعة القمر ولمعات النجوم، وحركة الشمس من المشرق إلى المغرب، كأن الشمس في المناطق الأخرى تتحرك من المغرب إلى المشرق.

الشعر والفنون الأخرى:

كان الشعر أهمّ فن يتعاطاه العرب. ولعله كان الفن الوحيد عندهم. والسبب في ذلك أنهم كانوا أهل رحلة وانتقال مستمر. وكانوا مضطرين أن لا يحملوا في رحلتهم شيئاً ثقيلاً، إلّا ما كان

ضرورياً لحياتهم في الصحراء. فهم لا يعرفون من الكتابة أو التصوير أو النحت أو الموسيقى أو غيرها من الفنون إلّا قليلاً، إذ هي تحتاج إلى أدوات متنوّعة كثيرة، وهم غير قادرين على حملها أثناء تجوالهم الوسيع.

الشعر هو الفن الوحيد الذي يسهل على البدو تعاطيه. فهو كلام موزون يسهل حفظه وروايته، ولا يحتاج في ذلك سوى لقلقة اللسان.

الاهتمام باللفظ:

يقول البروفيسور فيليب حتي: «إن القصيدة الجاهلية قوية في تركيبها اللغوي، حية بعاطفتها الجيّاشة، ولكنها ضعيفة من حيث أفكارها الأصلية أو خيالها الذي يحفز على التفكير. ولهذا فهي تفقد قيمتها حين تترجم إلى لغات أخرى».

وأعتقد أن هذا القول لا يخلو من صواب، إن لم يكن صواباً كله. فالشاعر الجاهلي ليس شاعراً بالمعنى المفهوم عند المتمدنين. إنما هو بالأحرى محارب، وأغراضه الشعرية تدور في معظمها حول الحماس والفخار أو المدح والهجاء. وإذا وجدنا لديه غزلاً أو وصفاً للطبيعة، فما ذلك منه سوى وسيلة يريد أن يتوصّل بها إلى مقصده الأصيل. يقول بروكلمان: «إن هدف الشاعر الجاهلي هو تمجيد قبيلته أو ممدوحه. أما الغزل فيأتي بعد ذلك عرضاً أو وسيلة يراد بها ما وراءها».

أسلوب المدح والهجاء:

ما دام الشاعر الجاهلي مشغولاً بحماسه وفخاره، أو بمدحه

وهجائه، فهو لا بد أن يتبع في ذلك أسلوباً لاذعاً رناناً. إنه يلقي شعره لكي يتناقله الركبان ويتحدث به الرواة. ولهذا يجب أن يكون شعره من النوع الذي يسهل حفظه والتغنّي به. ولا بأس بعد ذلك أن يكون ذا معنى مكذوب أو مكرور.

إن رنين الألفاظ أهمّ عند الشاعر من طرافة المعاني. وقد صدق زهير بن أبي سلمى حين قال:

ما أرانا نقول إلّا معاراً أو معاداً من لفظنا مكرورا

ومن الممكن أن نلاحظ هذه الظاهرة في أية لغة يشيع فيها المدح والهجاء. فهي لغة تغلب عليها العاطفة الجيّاشة، ومن الصعب عليها إذن أن تتغلغل في دراسة الكون المحيط بها، وتستخرج منه المعاني الجديدة.

أصدر أحد الأدباء الذين ينهجون نهج البداوة في أسلوبهم كتاباً ينتقدني فيه. وقد قرأت الكتاب عدة مرات أملاً بالعثور على فكرة جديدة أستفيد منها، فلم أوفّق. لقد ملأ صاحبنا كتابه بالشتائم الرنانة يتلو بعضها بعضاً، وظنّ أنه بلغ بها غايته من النقد الرفيع.

مشكلة هذا الأديب أنه ظهر بعد زمانه بمئات السنين. فلقد شاء سوء حظه أن يعيش في بغداد وفي القرن العشرين، بينما كان الأنفع له لو ولد في الصحراء قبل أربعة عشر قرناً.

قصة من البادية:

يقال إن أشد، أو من أشد، ما قالته العرب في الهجاء قول أحدهم:

ما كنت أحسب أن الدخن فاكهة حتى مررت بوادي آل عمّار
قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم قالوا لأمّهم بولي على النار
فضيّقت فرجها بخلاً ببولتها ولم تبل لهم إلّا بمقدار

إن الرجل المتمدن لا يستسيغ طبعاً مثل هذا الهجاء الذي لا يحتوي على غير السباب المقذع. وهو قد يعتبره ذماً للهاجي لا للمهجو. فالمتمدن لا يتأثر بالهجاء إلّا إذا كان واقعياً مدعَّماً بالقرائن والوثائق. أما إطلاق الشتيمة من غير دليل فهو في نظره أمر غير مستساغ.

أما في أيام الجاهلية فالشتيمة تستطيع أن تدعم نفسها بنفسها إذا كانت رنانة تطرب لها المسامع ويسهل حفظها على الرواة. والمظنون أن آل عمّار الذين هجاهم الشاعر المزبور نكسوا رؤوسهم خزياً وهبطت منزلتهم بين القبائل. وأخذ الناس يتناقلون الهجاء دون أن يسألوا عن مدى صحّته في الواقع.

لو أن آل عمار كانوا من أبناء الحضارة الحديثة، لذهبوا إلى المحاكم يشكون فيها من الشاعر الهاجي. وعند هذا يقع الشاعر في المأزق، فالمفروض عليه أن يأتي بالأدلة التي يستطيع أن يدعم بها هجاءه، وذلك عسير عليه. ولا بد أن يكون مصيره إذن إلى السجن في أرجح الظن.

ليس في البادية محكمة ولا حكومة. وما على المهجو إلّا أن يدافع عن كرامته بحدّ السيف أو يسكت مخذولاً.

قصة أخرى:

ويحكى أن شاعراً مشهوراً نزل في بيت رجل فقير له بنات

بائرات. فنحر له الرجل وبالغ في إكرامه ثم شكى له بؤسه وحال بناته. فقال الشاعر: «كفيت أمرهن». ثم ذهب إلى سوق عكاظ فأنشد قصيدة رنانة في مدح الرجل. وما أتمَّها حتى أحاط الناس بالرجل يهنئونه، وأخذ الأشراف يتسابقون إلى بناته يخطبونهن. فلم تمس منهن واحدةً إلّا وهي في عصمة رجل أفضل من أبيها ألف ضعف.

إنهم لم يحققوا في أمر الرجل وأمر بناته، كأن القصيدة أصبحت في نظرهم أقوى من أي برهان. وما دامت القصيدة سيتناقلها الرواة فهي لا بد أن تكون مفخرة خالدة للرجل رغم أنف الحسود(*).

(*) أسطورة الأدب الرفيع: ص91 ـ 97.

الشعر والدراسة الاجتماعية

صحيح أننا لا نستطيع أن نستقرىء حوادث التاريخ من النصوص الشعرية. فالشاعر كذّاب قد يقلب الحق باطلاً والباطل حقاً، من جرّاء نزعته الفنية أو من جراء طمعه بالجائزة. ولكننا مع ذلك نستطيع أن نستقرىء من شعره القيم الاجتماعية التي كانت تسيطر على عقول الناس في زمانه.

إن من السهل على الشاعر أن يكذب في مدحه وذمه، إنما يصعب عليه أن يكذب في ذكر القيم الاجتماعية التي يستند عليها معيار المدح والذم في زمانه. فالشاعر قد يمدح رجلاً ويصفه بالشهامة، وربما كان الرجل غير شهم، حيث كذب الشاعر في وصف الرجل بها. ولكننا نعرف من هذا الوصف أن الشهامة صفة محمودة في المجتمع الذي يعيش الرجل فيه.

قصة ذات معنى:

يحكى أن رجلاً جاء إلى الخليفة عمر يشكو إليه من شاعر، وذكر الأبيات التي نظمها الشاعر في ذمه وذمّ قبيلته، وهذه بعضها:

قبيلته لا يخفرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

ولا يـردون الـمـاء إلا عـشـيـة إذا صدر الوراد عن كل منهل

فقال عمر: «ليت آل الخطاب كذلك... فما أرى بهذا بأساً».

وحين يدرس الباحث الاجتماعي هذه القصة يستطيع أن يستنتج منها حقائق اجتماعية لا يستهان بها. فعمر لا يرى في الأبيات المذكورة بأساً إذ كان ينظر إليها بمنظار القيم الإسلامية البحتة. والإسلام يحترم من لا يظلم الناس ومن يرد الماء بعد الناس تضحية منه وإيثاراً.

أما الرجل الشاكي فكان ينظر في الأبيات بمنظار القيم البدوية. والبدوي بصورة عامة يحتقر الضعيف الذي لا يستطيع أن يظلم الناس، والذي لا ينازع غيره على الماء أو يغتصبه منه عنوة واقتداراً.

قصة أخرى:

وهناك قصة أخرى من هذا النوع، لها دلالة اجتماعية وتاريخية كبيرة. وخلاصتها أن شاعراً اسمه «قريط بن أنيف» اعتدى عليه جماعة من بني شيبان فنهبوا إبله، ولم ينهض لغوثه قومه. فنظم قصيدة يذمّ بها قومه ويمدح بني مازن حيث اعتبرهم أكثر من قومه شهامة وشجاعة. قال:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خشن عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة ومن إساءة أهل السوء إحسانا
كأن ربك لم يخلق لخشيته سواهم في جميع الناس إنسانا
فليت لي بهم قوماً إذا ركبوا شدوا الإغارة فرساناً وركبانا

إن الشاعر هنا ربما كان كاذباً في وصفه قومه أو وصف بني مازن. ولعل عاطفته الهائجة هي التي أوحت إليه بما قال. ولكن القيم الاجتماعية التي أقام الشاعر عليها ذمه ومدحه لا بد أن تكون واقعية على وجه من الوجوه.

من الممكن أن نستنتج من الأبيات المذكورة بعض القيم التي كان الناس في أيام الشاعر يخضعون لها في حياتهم الاجتماعية، وهي كما يلي:

1 ـ القبيلة الفاضلة هي التي تطير إلى الشر حالاً من غير سؤال أو تردد.

2 ـ وهي التي تنصر أبناءها، سواء أكانوا ظالمين أو مظلومين.

3 ـ وهي التي تجزي الظلم بالظلم والإساءة بالإساءة، وليس للحلم أو العفو عندها نصيب.

4 ـ هي التي لا تخشى الله عندما تظلم أو تنتقم، بل تذهب في أقصى ذلك إلى أقصى حدّ ممكن.

قصة ثالثة:

يحكى أن شاعراً بدوياً رأى ثعلباً يبول على صنم من أصنام

الجاهلية. فغضب الشاعر على الصنم واحتقره وأنكر ربوبيته، وأنشد قائلاً:

أرب يبول الثعلبان برأسه فويل لمن بالت عليه الثعالب!

لو كان هذا الشاعر حضرياً، أصيلاً في تحضره، لما رأى في بول الثعلب على رأس صنمه المقدس غضاضة. فكثيراً ما تهدم المقدسات الحضرية أو تحرق أو يُبال عليها من غير أن يجد الحضر في ذلك انتقاصاً من شأنها. إنهم اعتادوا على تحمّل الإهانة في حياتهم الاجتماعية، ولذا فهم لا يعدّونها عاراً. أما البدوي فهو بخلاف ذلك يأبى الإهانة على نفسه ومقدساته معاً. وهو إذن يحتقر الرب الذي يبول الثعلب عليه.

الشعر والتاريخ:

الواقع أننا نستطيع أن نستفيد من الشعر في دراسة التاريخ. وأقصد بالتاريخ هنا تاريخ الشعوب لا تاريخ السلاطين.

إن الشعر لا يفيدنا في تاريخ السلاطين كثيراً. إذ هو يصوّر لنا الوقائع كما يشتهي، وبذلك يُضيِّع علينا الحقيقة. أما في تاريخ الشعوب فالشعر يصوّر لنا القيم الاجتماعية التي كانت تسيطر على الناس كما أسلفنا، وهذا هو ما نبتغيه من دراسة المجتمع البشري.

كنت قبل سنوات أحاضر في أحد صفوف كلية الآداب في موضوع المجتمع البدوي وتاريخه. وكان أعظم مرجع لي في هذا الموضوع هو الشعر الجاهلي. فكنت أستشف من وراء سطوره ما كان يسود المجتمع البدوي القديم من معايير أخلاقية ودينية

واجتماعية. وقد اجتمعت عندي من وراء ذلك معلومات تاريخية لا بأس بها.

وأستطيع أن أقول مثل هذا عن الشعر العربي في عهوده المختلفة. فمهما كذب الشاعر في تصوير الوقائع، فإنه لا يستطيع أن يكذب في تصوير القيم الاجتماعية. ذلك أن القيم متغلغلة في أعماق عقله الباطن وهو لا بد أن يتأثر بها من حيث يشعر أو لا يشعر.

ظاهرة تلفت النظر:

يلاحظ الباحثون في الشعر العربي أنه عندما خرج من البادية وتحضَّر ظل متمسكاً بكثير من المعاني البدوية. وهذه الظاهرة اجتماعية تلفت النظر، فما هي أسبابها؟

يقول الدكتور محيي الدين(*): «إن أغراض الشعر العربي وموضوعاته انحدر غالبها من عهود الجاهلية... وعادت هذه الموضوعات تقليداً شعرياً يختبر فيها الشاعر مدى قدرته على طرقها والإجادة فيها...».

إن هذا القول صحيح إلى حدّ ما. فلا شكّ أن معاني

(*) الدكتور محيي الدين هو الدكتور عبد الرازق محيي الدين، أستاذ الأدب العربي في دار المعلمين العالية، ردّ على مقالات نشرها الدكتور علي الوردي في جريدة الحرية نعى فيها على الأدباء تمسكهم بالتقاليد الأدبية القديمة وقلّة اهتمامهم بما يحدث في هذا العصر من انقلاب اجتماعي وفكري عظيم. فهبّ الأدباء هبّة واحدة ينتقدون ويهاجمون ومن ضمنهم الدكتور محيي الدين الذي كان لمقالاته صدى بين القرّاء لا يُستهان به. انظرها في كتاب **أسطورة الأدب الرفيع**. [المراجع].

الجاهلية أصبحت لدى الشعراء المتأخرين تقاليد يؤخذ بها دون عناية بما طرأ على المجتمع من تبدّل كبير. ولكني أسأل الدكتور: لماذا صارت معاني الجاهلية تقاليد لدى الشعراء؟ أليس هناك سبب اجتماعي يختفي وراء ذلك؟

في رأيي أن من أسباب هذه الظاهرة هو احتفاظ المجتمع العربي بكثير من قيم البداوة بالرغم من تحضّره. وقد حفز هذا الشعراء على التغنّي بمعاني الجاهلية مع أنهم لم يشهدوا حياة البادية أو يعيشوا فيها.

من مشاكل المجتمع العربي بوجه عام أنه ذو شخصية مزدوجة. فهو حضري وبدوي في آن واحد. ومرد ذلك إلى متاخمته للصحراء واتصاله بها. فالبادية إذن تمدّه بالقيم البدوية جيلاً بعد جيل. وكلما حاول المجتمع أن يستكمل تحضّره جاءته موجة بدوية جديدة فعرقلت محاولته قليلاً أو كثيراً.

ولهذا صار الشعر العربي مزدوج الشخصية مثل مجتمعه. فهو موزع الفؤاد يميل إلى معاني البداوة تارة وإلى معاني الحضارة تارة أخرى. ويتّضح هذا في الشعر العراقي في القرن الماضي، فالذي يدرسه يخيّل إليه أن ناظميه لا يزالون يعيشون في الصحراء. إنه يراهم يترنمون بذكر الخيمة والبعير، ويبكون على الطلول الدوارس، ويتغزلون بزهور البادية، ويصفون ممدوحهم بأنه طويل النجاد كثير الرماد، ويفتخرون بضرب السيوف وطعن الرماح...

وليس في هذا عجب، فالمجتمع العراقي كان في القرن

الماضي من أكثر الأقطار العربية تمسكاً بالقيم البدوية والعصبية القبلية. ولا يزال يذكر المعمِّرون منا كيف كانت المدن العراقية تتبع نظام القبائل في حياتها الاجتماعية، وكثيراً ما كانت أحياؤها تتقاتل فيما بينها على منوال ما تتقاتل القبائل في الصحراء، وكان لكل حيّ فيها شيخ يقود الناس في القتال ويمثلهم في شؤون الديات والمغارم.

رأي ابن قتيبة:

يصف ابن قتيبة ما يجب على الأديب المتأخر أن يتوخّاه في أدبه فيقول:

«ليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين فيقف على منزل عامر ويبكي عند مشيد العمران، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل فيصفهما، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير. أو يرد على المياه العذبة الجواري، لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطوامي. أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والورد والآس، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والحنوة والمرار».

إن ابن قتيبة هذا يعدّ من كبار نقّاد الشعر في العصر العباسي. ولعله كان يمثل بقوله النزعة الغالبة على شعراء زمانه. فالناس كانوا في ذلك العصر أولي قيم بدوية بالرغم من تحضرهم الظاهر. وإذا كان خليفتهم يفتخر بنسبه البدوي، فلا بد أن يقتدي به رعاياه. والناس يجرون على دين ملوكهم في معظم الأحيان.

لقد كان من الطبيعي أن يتأثر الشعراء في ذلك الزمان

بالعادات الحضرية الجديدة. فقد وجدناهم يمدحون السلاطين ويتغزلون بالغلمان ويفعلون غير ذلك من الأمور التي ليس للبداوة بها عهد. ولكنهم كانوا من الجانب الآخر يصفون معانيهم الحضرية بطريقة بدوية. فالغلام له عيون كعيون المها، والسلطان ينحر الأباعر لضيوفه أمام الخيام.

الشعر وقيم البداوة:

مهما يكن الحال، فقد يصحّ القول بأننا لا نجد في أي شعر من أشعار الأعاجم مثل هذا التمسك الشديد بتقاليد البداوة الذي نجده في الشعر العربي. إنه في الشعر العربي ظاهرة تلفت النظر، وليس من السهل على الباحث إنكارها أو التغاضي عنها(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص98 ـ 103.

قريش والشعر

ألمحت سابقاً إلى أثر قريش في رعاية الشعر قبل الإسلام وكيف أنها اتّخذت منه وسيلة لتدعيم كيانها بين القبائل وتنمية تجارتها.

وهذا على كل حال موضوع طويل له صلة وثيقة بظهور الإسلام وطبيعة تعاليمه، وله كذلك صلة بقريش وبعلَّة مقاومتها للإسلام. وأرى من المجدي هنا أن أبحث هذا الموضوع بشيء من الإسهاب.

طريق التجارة القديمة:

وقبل أن أبدأ بحث هذا الموضوع أودّ أن أتحدّث قليلاً عمّا كان لقريش من أهمية اقتصادية عظيمة قبل الإسلام، حيث كانت صلة الوصل بين الشرق والغرب من الناحية التجارية.

ومما يجدر ذكره أن قريشاً حصلت على مكانتها التجارية هذه قبل الإسلام بزمن غير بعيد. أما قبل ذلك فكانت «تدمر» هي مركز التجارة العالمية بين الشرق والغرب، حيث كانت البضائع تأتي من الشرق إلى الخليج العربي فتنقلها القوافل إلى البحر

الأبيض عن طريق تدمر. ولهذا كانت تدمر مدينة عامرة فيها المعابد الضخمة والترف العجيب.

وظلّ الأمر كذلك إلى أن استولت الدولة الساسانية على العراق وأخذت تقاتل الروم الذين كانوا يحتلون الشام. وبهذا أصبح طريق تدمر معرضاً للغارات، وأخذت القوافل التجارية تتركه تدريجاً وتبحث عن طريق آخر غيره.

حاول تجار الروم أن يسلكوا طريق البحر الأحمر فلم يوفّقوا لأن هذا البحر مملوء بالنتوءات الصخرية والعقبات. وكثيراً ما غرقت السفن إثر اصطدامها فيه بالصخور الكامنة تحت سطح الماء.

حينئذٍ ظهرت قريش في مكّة واتّخذت التجارة لها حرفة، وصارت قوافلها تنقل البضائع بين اليمن والشام عن طريق الصحراء. ويصحّ القول بأن مكّة حلّت حينذاك محل تدمر في التجارة العالمية. فخربت تدمر وعمرت مكة. وتلك الأيام نداولها بين الناس!

أصل قريش:

من أين جاءت قريش؟ أكانت قبيلة بدوية في أول أمرها ثم تركت حياة الرعي واستقرّت في مكة طلباً للتجارة، أم كان لها أصل آخر؟

يكاد المؤرخون يجمعون على أن قريشاً لا تختلف في أصلها عن أية قبيلة من قبائل البادية المحيطة بها، وهم يذكرون سلسلة نسبها فيوصلونها إلى عدنان. ولكن عليَّ بن أبي طالب جاء برأي آخر في أصل قريش. فهو يقول بأن قريشاً من نبط كوثي. وكوثى بلدة في

العراق القديم. وإذا صحّ هذا الرأي جاز لنا أن نقول عن قريش بأنها جماعة من أهل العراق تركت موطنها بعد اندثار طريق التجارة هناك فجاءت إلى مكة تنشد الرزق في الطريق الجديد.

قريش والكعبة:

مهما يكن الحال فقد حلّت قريش في مكة واتخذتها مركزاً لتجارتها الواسعة. وبدأت تعقد المعاهدات مع الأمصار المجاورة في سبيل تدعيم تلك التجارة وتنميتها. ومن هنا صارت قوافلها تجوب الفيافي شمالاً وجنوباً تنقل بضائع الشرق إلى الغرب، وبضائع الغرب إلى الشرق.

وهنا قد يسأل القارىء: كيف استطاعت قريش أن تمر بقوافلها في طريق الصحراء بين تلك القبائل البدوية دون أن يتحرّش بها أحد، مع العلم أن القبائل البدوية كانت تتغازى فيما بينها وتتقاتل من أجل بعير واحد أو حفنة من تمر!؟ فما هو السبب الذي جعل القبائل تمتنع عن غزو قوافل قريش المحملة بالبضائع الثمينة يا ترى؟

يبدو أن قريشاً أدركت طبيعة هذا الخطر الذي يتهددها من القبائل وعملت على تدارك أمره بكل جهد لديها. والملاحظ أنها لجأت في سبيل ذلك إلى وسيلتين، هما: الوسيلة الدينية والوسيلة الأدبية.

الوسيلة الدينية:

إن أول ظاهرة تلفت النظر من هذه الناحية هي اهتمام قريش بعمارة الكعبة ونصب الأوثان فيها ودعوة القبائل إلى الحج إليها.

ومن الممكن القول إن قريشاً هي التي أدخلت عبادة الأوثان إلى صحراء العرب. فالمعروف عن القبائل البدوية أنها لا تفهم الأوثان ولا تميل إلى عبادتها ميلاً جدياً. إن عبادة الأوثان ظاهرة حضرية غير مألوفة في الصحراء. فالوثن شيء ثقيل لا يسهل على القبيلة البدوية حمله معها في ترحالها المتواصل. وكذلك لا تستسيغ القبيلة أن تجعل بينها وبين رب السماء شفيعاً من وثن أو غيره، إذ هي قد اعتادت في حياتها الاجتماعية أن تخاطب رئيسها مباشرة بلا وساطة.

إن الحضر يحتاجون إلى الشفعاء في شؤونهم الدينية كما يحتاجون إليهم في شؤونهم الاجتماعية والسياسية. وقد صدق دور دوركهايم حين قال بأن العقائد الدينية تستمد جذورها من العادات الاجتماعية. فالحضر إذن لا يجرؤون على مخاطبة رب السماء رأساً، إذ هم قد اعتادوا في أمورهم الدنيوية أن يخاطبوا سلاطينهم عن طريق الوسطاء والموظفين.

أما البدو فهم يعيشون عيشة بسيطة ليس فيها سلاطين أو جلاوزة. والرئيس فيهم كأحدهم لا يتكبّر عليهم أو يجعل بينه وبينهم حجاباً. ولهذا فهم لا يجدون حاجة إلى عبادة الأوثان التي تقربهم إلى الله زلفى. وكثيراً ما كانوا من جرّاء ذلك يستهينون بالأوثان أو يقذفونها بالحجر أو يبولون عليها أو يأكلونها إذا كانت مصنوعة من التمر.

واستهانة البدو بالشفعاء من الناحية الدينية ظاهرة لا تزال باقية إلى يومنا هذا. فالبدو اليوم يستهينون بالمشاهد المقدسة على نمط ما كان يفعل أسلافهم بالأمس تجاه الأوثان.

وهنا نسأل: كيف استطاعت قريش إذن أن تدخل الأوثان في صحراء العرب وأن تفرض عبادتها أو تقديسها على القبائل البدوية في ذلك الزمان؟

للجواب على هذا السؤال ينبغي أن ندرس الطريقة البارعة التي لجأت إليها قريش في سبيل ذلك. ويخيّل لي أن قريشاً درست المجتمع البدوي دراسة عميقة فاستنبطت منه بعض الوسائل التي دفعت العرب إلى احترام الكعبة والأوثان المنصوبة فيها من حيث لا يشعرون.

فكرة الأشهر الحرم:

ابتكرت قريش فكرة «الأشهر الحرم»، وهي أشهر أربعة يحرم فيها القتال لأي سبب من الأسباب. وقد وجدت القبائل في هذه الأشهر خير مجال للراحة. فهي تتقاتل وتتغازى ثمانية أشهر من كل عام. ثم تتهادن في الأشهر الباقية، فتأتي إلى الحج وهي آمنة لا تخشى ثأراً ولا غزواً.

يقول فيليب حتي: «إن البدوي كان مشغولاً بمشاكل حياته الآنية، فلم يكن يجد مجالاً للتفرّغ إلى مشاكله الدينية. ولكن تردده على موسم الحج أثناء الأشهر الحرم جعله يقتبس قليلاً من العقائد الحضرية التي كانت تنبعث من مكة. ومعنى هذا أن موسم الحج كان أهم المظاهر الدينية في بلاد العرب آنذاك».

ويحدثنا المؤرخون كيف كانت قريش تخصص جزءاً كبيراً من أرباحها كل عام في سبيل إكرام الحجاج وتوفير الضيافة

الدسمة لهم. وكانت القبائل تحظى في موسم الحج من اللحم والثريد بالشيء الكثير الذي لم تعهده في باديتها الممحلة.

فوائد الحج:

كانت قريش تنفق في موسم الحج أموالاً طائلة، وتبذل فيه جهداً كبيراً. فهل كانت تفعل ذلك في سبيل الله كما تدّعي، أم أن لها غرضاً آخر من ورائه؟

أرجح الظن أنها كانت تجني من الحج فوائد ثلاث:

1 ـ الفائدة الأولى هي في استجلاب القبائل إلى مكة، حيث يجتمع فيها الناس ويكثر البيع والشراء. وبهذا تنمو تجارة قريش وتتراكم أرباحها.

2 ـ وكانت قريش تجعل موسم الحج موسماً شعرياً تعطي فيه المكافآت والجوائز للشعراء البارزين، فتقطع بذلك ألسنتهم وتجعلهم وسائل دعاية لها.

3 ـ وكانت فوق كل ذلك تجعل من الحج وسيلة لرفع مكانتها الدينية، حيث تصبح قريش بها مقدسة يحترمها العرب من أجل كعبتها وما فيها من أوثان عديدة.

أصنام الكعبة:

يقال إن عدد الأصنام التي كانت منصوبة في الكعبة بلغ ثلاث مئة وستين صنماً. وكان «هبل» شيخ تلك الأوثان إذ كانت قريش تعتبره صنمها الخاص. أما الأصنام الأخرى فكانت مخصصة لبقية القبائل. وكانت قريش تشجع القبائل على أن تأخذ

من الكعبة بعض الأحجار فتحملها معها عند الرجوع من الحج لتتبرك بها».

ويبدو أن القبائل كانت تصغي لما يقوله القرشيون عن الأصنام والكعبة والأحجار المقدسة، وقد تتأثر به قليلاً وكثيراً. ولعلني لا أغالي إذا قلت بأن الثريد الذي كانت تقدمه قريش للعرب جعلهم يستحون منها ويصدقون أقوالها. وقد جاء في المثل الدارج: «إذا امتلأت البطن استحت العين».

أهل بيت الله:

أخذت قريش تبث دعايتها بين القبائل العربية حيث ادّعت بأنها «أهل بيت الله» وأن الله يقف بجانبها في الملمات. وعندما فشلت حملة الأحباش المعروفة على مكة، حيث أرسل الله الطير يرميهم بحجارة من سجّيل، رفعت قريش عقيرتها قائلة: «انظروا أيها العرب كيف حمى الله بيته وأهل بيته؟».

وكأني بقريش تقول ذلك للعرب لكي تحذرهم من التحرّش بقوافلها التجارية. فالله واقف بالمرصاد لكل من يعتدي على قريش أو يهاجم كعبتها وأموالها. وأخذت عيون العرب تدور في السماء خشية أن يرسل الله عليهم الطير كما أرسله على أولئك الأحباش المناحيس.

يقول الزمخشري: «كانت لقريش رحلتان، يرحلون في الشتاء إلى اليمن، وفي الصيف إلى الشام، فيمتارون ويتجرون. وكانوا في رحلتهم آمنين لأنهم أهل حرم الله وولاة بيته، فلا يتعرّض لهم، والناس غيرهم يختطفون ويغار عليهم...».

قريش والسادة:

أستطيع أن أشبه مكانة قريش الدينية لدى القبائل البدوية في ذلك الزمان بمكانة «السادة» من أولاد الرسول لدى العشائر العراقية في أيامنا. فالعشائر اعتادت أن تنهب جميع الناس إلّا السادة، إذ تخشى أن يعاقبها الله أو يغضب عليها رسول الله إن هي فعلت ذلك.

جاء في أحد الأمثال العشائرية قولهم: «سيد ما سيد جعِّب له». ومعناه أنهم حين ينهبون أحداً لا يبالون أن يكون سيداً أو غير سيد. وهذا المثل يقال في الحالات النادرة، وهو يشير ضمناً إلى احترام العشائر للسادة في الأحوال الاعتيادية.

ويخيّل لي أن القبائل البدوية كانت في أيام الجاهلية تراعي جاه قريش على هذا المنوال، فكانت لا تتعرض لقوافلها التجارية إلّا نادراً.

يروى أن شاعراً بدوياً ذمّ قريشاً فقال:

ألهى قصياً عن المجد الأساطير ورشوة مثل ما ترشى السفاسير
وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له وقولها: رحلت عير أتت عير

والملاحظ أن هذا الشعر من النوادر بين الأشعار الجاهلية. وربما نطق به شاعر في ساعة غضب ثم ندم عليه. فالغالب في الشعر الجاهلي أنه لا يتعرّض لقريش بسوء. وكيف يجوز له أن يفعل ذلك بأهل بيت الله؟!

قريش والشعراء:

كانت قريش تبذل في الأسواق الأدبية على الشعراء بمقدار

ما تبذل في موسم الحجّ على زوار بيت الله الحرام. فكانت تنظر في القصائد التي تتلى في سوق عكاظ أو غيره فتختار منها الجيد وتعلقه على الكعبة. ومن هنا صارت الكعبة موئلاً لأمرين: الأوثان من جهة والقصائد المعلّقة من الجهة الأخرى. وقد ساعدت قريش بعملها هذا على إنشاء لغة موحّدة بين القبائل العربية. فنحن نعلم أن لهجات القبائل يومذاك كانت متباينة من نواحٍ عديدة. ولكن شعراء تلك القبائل كانوا يحاولون نظم الشعر باللغة الموحّدة التي ترعاها قريش وتمنح فيها الجوائز.

أما الشاعر الذي كان ينظم بلغة قومه، فلم يكن يعنى به إلّا قومه. ولهذا فهو غير قادر على عرض قصيدته في عكاظ أو في غيره من الأسواق الأدبية. وصار الشعر الجاهلي من جرّاء ذلك في غربلة متّصلة فما تستحسنه قريش منه يروى ويمجّد، وما لا تستحسنه يهمل. ولعلّ هذا هو السبب في ضياع قسط كبير من الشعر الجاهلي.

يقول البغدادي عن شعراء الجاهلية: «يقول الرجل منهم الشعر في أقصى الأرض فلا يعبأ به ولا ينشده أحد، حتى يأتي مكة في موسم الحج فيعرضه على أندية قريش، فإن استحسنوه روي وكان فخراً لقائله وعلّق على ركن من أركان الكعبة حتى ينظر إليه، وإن لم يستحسنوه طرح ولم يعبأ به».

يحكى عن أحد الشعراء واسمه «أسد بن ناعصة» أنه كان صعب الشعر، وقلّما يروى شعره لصعوبته. والمظنون أن هذا الشاعر كان ينظم بغير اللغة التي كانت تستحسنها قريش، ولهذا مات فمات شعره معه. وربما كان هناك كثيرون من أمثاله.

وهذا هو ما يحدث عند العرب اليوم. فالشاعر الذي يروى شعره ويسجّل هو الذي ينظم باللغة الفصحى. أما الشاعر الشعبي فقليلاً ما يعرف شعره. وكم من شاعر فحل نبغ بين العامة على توالي الأجيال فلم نعرف عنه شيئاً كثيراً.

الخلاصة:

نستخلص مما سلف أن قريشاً استطاعت أن تدعم نفوذها بين القبائل وتحمي تجارتها بطريقتين: إحداهما عبادة الأوثان وتشجيع الحج إليها، والأخرى تشجيع الشعر ورعاية الأسواق الأدبية التي يتبارى الشعراء فيها.

ومن هنا نعرف السبب الذي جعل النبي محمداً يبغض الأوثان ويبغض الشعر معاً، ويعدّهما من دعائم الجاهلية.

يقول النبي محمد: «لمّا نشأت بغضت إليّ الأوثان وبغضت إليّ الشعر، ولم أهم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلّا مرتين، كل ذلك يحول الله بيني وبين ما أريد من ذلك، ثم ما هممت بسوء بعدها حتى أكرمني الله برسالته...»(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص106 ـ 113.

الإسلام والشعر

قد يعجب القارىء مما ذكرت سابقاً، حيث قلت إن النبي محمداً كان يبغض الأوثان ويبغض الشعر في آن واحد. ولا لوم على القارىء في عجبه هذا، فقد ملأ بعض الأدباء ذهنه بمدح الشعر والشعراء، ووصل بهم الأمر أن جعلوا الشعر توراة هذه الأمة...

إنهم يروون عن النبي حديثاً قال فيه: «إن من الشعر لحكمة». ونراهم يحفظون هذا الحديث وينسون غيره. مع العلم أن للنبي أحاديث أخرى فيها ذم للشعر وثلب لأهله. وفي القرآن كذلك آيات تذم الشعر والشعراء بصورة مباشرة وغير مباشرة.

ومن الأحاديث التي وردت في ذم الشعر ما رواه البخاري عن ابن عمران النبي قال: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلىء شعراً».

وانظر أيها القارىء إلى ما يقول القسطلاني في شرح هذا الحديث الواضح. ففي رأي القسطلاني أن الذم مخصوص بما لم يكن حقاً من الشعر وبما يشغل الناس عن ذكر الله وعن العلم والقرآن.

وليت شعري متى كان الشعر، الذي انهمك فيه المسلمون، حقاً. أكان شعر الفرزدق أو جرير أو البحتري أو ابن الجهم من هذا النوع الذي يصفه القسطلاني؟

والغريب أن الأدباء يأخذون بحديث «إن من الشعر لحكمة»، وهو حديث يصف بعض الشعر لا كله، بينما هم يهملون الأحاديث الأخرى التي تصف الشعر كله بالوصف الذميم. هذا هو التعصب بعينه!

الشعر في بدء الدعوة:

يقول البروفيسور نيكلسون: «إن الشعراء كانوا من أعدى أعداء النبي في بدء دعوته. فقد كانوا يسخرون من دينه ويقاومونه. وقد أهمل شأن الشعر عند ظهور الإسلام. ذلك أن الإسلام أسس نظاماً دينياً وسياسياً نسخ به جميع ما كان في المجتمع البدوي القديم من تراث».

والظاهر أن الشعراء وسدنة الأوثان وقفوا صفاً واحداً ضد الدعوة الإسلامية. وليس في هذا عجب. فالنبي حارب قريشاً وشتم أوثانها وأمر أتباعه أن يولوا وجوههم في الصلاة نحو بيت المقدس. ومعنى هذا أن الحج سيبور وأن قريشاً ستخسر، ويخسر معها الشعراء الطامعون بمالها.

الشعر بعد الهجرة:

حدث بعد الهجرة شيء من التغير في سياسة النبي تجاه خصوم الدعوة. فقد أذن الله له بقتالهم بعد ما كان القتال ممنوعاً

عليه. وكذلك أذن الله له بأن يستعين بشعراء أهل المدينة في الرد على شعراء قريش.

والملاحظ في هذه السياسة الجديدة أنها كانت دفاعية. فلو قرأنا الآيات القرآنية التي نزلت في الإذن بالقتال أو الإذن بالشعر لوجدناها متشابهة في مضمونها، إذ هي تشير إلى جواز استعمال السيف ونظم الشعر في سبيل الدفاع عن المظلومين وكفاح الظالمين.

قال الله فيما يخصّ الإذن بالقتال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ﴾[1] . . .

وقال تعالى فيما يخص الشعر: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾[2].

يصح القول بأن الإسلام أذن بالشعر حينما أذن بالقتال. وليس من السهل أن تنشب حرب بين العرب من غير شعر. وما دامت قريش تحارب الدعوة بالسيف والقصيدة فلا بد أن يرد عليها محمد بهما معاً.

يروى أن النبي قال لحسان بن ثابت يحرّضه على هجاء قريش: «اهجهم فوالله لهجاؤك عليها أشد من وقع السهام في

---

(1) سورة الحج: الآيتان 39 ـ 40.

(2) سورة الشعراء: الآيات 224 ـ 227.

غلس الظلام. اهجهم ومعك جبريل روح القدس». ومن هنا بدأت المصاولات الشعرية المعروفة بين شعراء الإسلام وشعراء قريش وأمست الحرب بين الإسلام وخصومه ذات وجهين: حرب السيف وحرب اللسان.

الشعر بعد الفتح:

وبعد أن انتصر الإسلام على قريش لم يبق هناك مبرر لاستخدام الشعر في الدفاع عن الدعوة. والمفروض في الإسلام أنه استخدم الشعر بدافع الضرورة، فلَمَّا أسلمت قريش وأسلم الشعراء الذين كانوا معها، توجّه الناس نحو القرآن يتلونه بدلاً من الشعر.

كان النبي خطيباً غير شاعر. وقد وصفه القرآن قائلاً: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾[1]... وكان أصحابه الكبار مثله. فأخذ المسلمون يقتدون به وبهم. ولهذا جاز القول بأن دولة الشعر قد دالت حيث حلّت محلها دولة الخطابة.

وعندما تحوّل المسلمون بعد موت النبي نحو حرب الفرس والروم، لم يكن للشعر ذلك الأثر الذي كان له أثناء الحروب النبوية. فلقد صار المسلمون يحاربون أقواماً لا يفهمون الشعر العربي ولا يتأثرون به سلباً أو إيجاباً. يقول عمر بن الخطاب: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايته».

---

(1) سورة يس: الآية 69.

ويشير ابن خلدون إلى انصراف العرب عن الشعر في صدر الإسلام، فيعزو ذلك إلى انشغال العرب بأمر الدين والنبوّة والوحي وإلى دهشتهم من أسلوب القرآن وروعته. والذي أراه أن هذا وحده لا يكفي لتعليل انصراف العرب عن الشعر حينذاك. ويخيّل لي أن لسياسة الخلفاء الراشدين يداً في الأمر. ولعلهم كانوا يكرهون الشعر حيث وجدوه تراثاً جاهلياً يخالف روح الإسلام.

والمعروف عن عمر بن الخطاب أنه كان يقسو على الشعراء ويمنعهم من التمادي في نظم الشعر على ديدنهم القديم. قيل إنه مرّ بالمسجد ذات مرة فوجد فيه حساناً في نفر من المسلمين وهو ينشدهم شعراً. فأخذ عمر بأذن حسان وقال له يعنفه: «أرغاء كرغاء البعير؟». فقال له حسان: «إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى». فتركه عمر ومضى، كأنه لم يحب أن يجادل حساناً في الموضوع. ولو شاء عمر لقال له: «ويحك يا حسان، لقد تبدل الزمان!».

يقول الدكتور طه حسين في هذه الحادثة: إن حساناً كان ينشد الشعر في ذم قريش كما كان دأبه في أيام الرسول. ولمّا كان عمر قرشياً فقد كرهت عصبيته القبلية أن ينشد حسان في ذمها شعراً. والذي أراه أن طه حسين قد فاته الصواب في هذا القول. فالمعروف عن عمر أنه كان يكره قريشاً وتكرهه قريش. وقد أشار طه حسين نفسه إلى هذه الكراهية المتبادلة بين قريش وعمر في كتابه الأخير «الفتنة الكبرى».

أرجح الظن أن عمر كان يكره الشعر لا ذم قريش. ومثله في

ذلك كان زميله علي بن أبي طالب. يروى عن علي أنه دخل مسجد الكوفة ذات يوم من أيام خلافته فوجد أصحابه منهمكين في رواية الشعر وفي التباهي به، فقال لهم موبخاً: «إذا تركتكم عدتم إلى مجالسكم حلقاً عزين تضربون الأمثال وتناشدون الأشعار. تبَّت أيديكم. نسيتم الحرب واستعدادها، وأصبحت قلوبكم فارغة من ذكرها».

لقد كان الإمام يدعوهم لحرب الظالمين، بينما هم كانوا مشغولين بما قال هذا الشاعر أو ذاك من قصائد رعناء تشلّ العزم وتخدر العقول. وهنا يجب أن لا نصدق بما يرويه الرواة عن الإمام علي من أنه كان شاعراً، أو أن له ديواناً من الشعر. إن هؤلاء الرواة يريدون أن ينسبوا إلى الإمام كل براعة ولو كانت مخالفة لمبادئه وميوله الدينية. ومثل هذا ما نسبوا إليه من أنه وضع أصول النحو العربي، كأن لم يكن للإمام من عمل سوى نظم الشعر وإعراب القوافي.

الشعر في العهد الأموي:

حين استتب الأمر للأمويين بعد مقتل علي بن أبي طالب، أرادوا أن يرجعوا بالعرب إلى عهد الجاهلية بجميع ما كان فيها من عصبية قبلية أو انهماك بالشعر أو غير ذلك.

وصار معاوية يرعى الشعر ويحرض الناس عليه، وينفخ الحياة فيه من جديد بعد أن كاد يخنقه الإسلام. وأخذ معاوية يبالغ في إكرام الشعراء ويغدق عليهم من بيت المال جوائز دسمة.

يروى عن معاوية أنه قال: «اجعلوا الشعر أكبر همكم وأكثر

آدابكم، فإنه مآثر أسلافكم ومواضع إرشادكم». وقد صدق معاوية فيما قال. فالشعر يتغنّى بمآثر الجاهلية ويرشد الناس إليها. وهذا هو ما تريده قريش ويريده معاوية.

وجاء عبد الملك بعد ذلك فأخذ يغالي في تشجيع الشعر، وتمادى في ذلك إلى حدّ بعيد. يقول الثعالبي: إن عبد الملك كان من أكثر الخلفاء رغبة في الشعر، فكان الناس في أيامه حيثما اجتمعوا يتناشدون بالأشعار ويتدارسون أخبار الشعراء.

وصار الناس يقضون معظم أوقاتهم في الجدل حول الشعراء وفي المفاضلة بينهم. وكثيراً ما كانوا يتخاصمون وترتفع أصواتهم وربما اهتمّ الخليفة أو الوالي بذلك، فيبعث إلى أحد الخبراء في الشعر يسأله عن رأيه.

يقول نيكلسون: «فبدلاً من تمجيد الانتصارات الرائعة التي تمّت على أيدي المسلمين المجاهدين، أخذ الشعراء يبكون على أطلال مخيمات البادية، ويتغنون بركوب البعير الذي لا يسبقه سابق على فيافي الرمال، ويخاطبون الخليفة كأنه شيخ بدوي من شيوخ ذلك الزمان القديم».

رأي ابن خلدون:

يعتقد ابن خلدون أن العرب رجعوا إلى ديدنهم القديم في الشعر أيام بني أمية لأن الوحي لم ينزل في تحريم الشعر ولأن النبي سمع الشعر وأثاب عليه.

ليس بمستغرب أن يقول ابن خلدون مثل هذا القول، لأنه رجل يحب بني أمية حباً جماً ويعجب بهم ويعدهم من الخلفاء

الصالحين. ولكن الذي يدرس تاريخ بني أمية دراسة موضوعية يستطيع أن يدرك السر في تشجيعهم للشعر الجاهلي ذلك التشجيع الكبير.

ولعلني لا أغالي حين أقول بأن بني أمية أرادوا بتشجيعهم للشعر تخدير العقول وإشغالها عن النظر فيما جاء به الإسلام من تعاليم اجتماعية جديدة.

العباسيون والشعر:

وجاء بنو العباس بعد ذلك فزادوا في الطنبور نغمة جديدة. والواقع أنهم كانوا لا يختلفون عن الأمويين في نزعتهم الجاهلية، إلا أنهم كانوا من الجانب الآخر يتظاهرون بشعائر الإسلام ويذرفون الدمع السخين بين أيدي الواعظين.

فتح سلاطين بني أمية أبواب قصورهم للشعراء. وجاء بنو العباس ففتحوا أبواب قصورهم للشعراء والوعاظ معاً. وصار الخليفة العباسي يطرب للشعر تارة ويبكي من خشية الله تارة أخرى.

إنهم لم يدركوا البون الشاسع بين روح الشعر وروح الإسلام وقد اقتدى بهم المسلمون في هذا السبيل، حيث شجعهم فيه مجتمعهم ذو القيم المزدوجة، وبهذا صاروا يعتزون بالقرآن وبالشعر الجاهلي في آنٍ واحد. وتلك هي من المفارقات الكبرى في المجتمع العربي(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص114 ـ 120.

حقيقة الشعر الجاهلي

أشرت آنفاً إلى إحدى المفارقات التي ابتلي بها المجتمع العربي في عصوره المتأخرة، حيث وجدناه يعتزّ بالقرآن وبالشعر الجاهلي معاً، بالرغم مما بينهما من بون شاسع.

لقد أصبح الشعر الجاهلي في نظر العرب، على أي حال، ذا شأن رفيع، وأخذوا ينظرون إليه من الناحية الأدبية كما ينظرون إلى المثل الأعلى. ويصح القول انهم صاروا، لكثرة ما يرددونه ويتمثلون به، يحسبونه آية في الروعة والجمال. فلقد حفرت قصائده في أدمغتهم أخاديد عميقة جعلتهم يستشفون وراء كل بيت منها معنى عميقاً.

كنت في صباي أسمع الأدباء يتحدثون عن الشيء المشهور جداً فيقولون عنه إنه: «أشهر من قفا نبك». وكنت أعجب وأسأل: «من يكون هذا الـ «قفا نبك» يا ترى؟ ثم تبين لي أخيراً أنه مطلع قصيدة لامرىء القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فأصحابنا لا يضربون المثل بعمل مجيد من أعمال العلماء أو المخترعين أو المصلحين. إنما هم يضربونه بدلاً عن ذلك

بقصيدة شوهاء نظمها بدوي مستهتر في قديم الزمان. ولست أدري ما هو نوع العظمة التي وجدوها في تلك القصيدة؟

ولا أزال أتذكر كيف كان المدرسون في المدارس الثانوية يفرضون علينا قصائد من الشعر الجاهلي، ويريدون منا أن نفهمها وأن نعجب بها في الوقت ذاته. وأظن أن أولادي يعانون اليوم من هذا البلاء مثل ما عانيت منه بالأمس. وليت شعري متى يرتفع هذا البلاء عن عباد الله؟!

ثورة طه حسين:

في عام 1924، أو حواليها، أطلق الدكتور طه حسين صيحته المدوية في نقد الشعر الجاهلي، وعدَّه منحولاً أو مكذوباً. فقامت قيامة الأدباء عليه.

لقد كان من الصعب على الأدباء أن يجدوا تراثهم الثمين قد ضاع من أيديهم دفعة واحدة. فصاروا يشغبون ويصخبون ويتهمون طه حسين بكل أمر فظيع. وقد تعاون رجال الدين مع الأدباء عليه فأمسى ملعوناً من كل صوب.

وحين ندرس نظرية طه حسين التي جاء بها في هذا الصدد نجدها لا تستحق مثل هذه الضجة. إنها في الواقع نظرية واهية وفيها من السخف شيء كثير. ولكن الضجة هي التي أسبغت عليها تلك الأهمية الكبرى.

وقد حاولت في العام الماضي نقد تلك النظرية في محاضرة عامة ألقيتها في قاعة كلية الآداب والعلوم. وكادت محاضرتي تحدث ضجة أخرى لولا ستر الله...

خلاصة النظرية:

يعتقد الدكتور طه حسين أن الشعر الجاهلي الموجود بين أيدينا ليس جاهلياً، إنما هو منحول اختلقه الرواة في عصر متأخر. واستند الدكتور في ذلك على مقارنة الشعر الجاهلي بما جاء في القرآن من وصف لحياة الجاهلية أو انتقاد لها.

يقول الدكتور طه: إننا حين ندرس القرآن نجده يمثل أهل زمانه تمثيلاً مبايناً لتمثيل الشعر لهم، ونحن مخيّرون إذن بين أن نكذِّب القرآن أو نكذِّب الشعر الجاهلي. ولما كان القرآن صادقاً، فلا بد أن يكون الشعر هو الكاذب أو المكذوب.

ويقارن طه حسين بين الحياة التي يمثلها القرآن وتلك التي يمثلها الشعر الجاهلي فيجد بينهما الفروق التالية:

1 ـ يمثل القرآن لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال ويعلنوا في سبيلها الحرب التي لا تبقي ولا تذر. أما الشعر الجاهلي فيمثل لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القوي والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية.

2 ـ والقرآن يمثل حياة عقلية قوية، وقدرة على الجدال والخصام ومحاورة في مسائل فلسفية كالبعث والخلق والمعجزة وما أشبه. أما الشعر الجاهلي فهو يمثل حياة الجهل والغباوة والغلظة والخشونة.

3 ـ والقرآن يحدثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم، وكانوا متأثرين بما في تلك الأمم من

حضارة. أما الشعر الجاهلي فيمثل العرب كأنهم أمة تعيش منعزلة في صحرائها، لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي.

4 ـ والقرآن يحدثنا عن انقسام المجتمع العربي إلى طبقات، منها طبقة الأغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين في الربا، ومنها طبقة الفقراء المعدمين الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم أن يقاوموا أولئك المرابين أو يستغنوا عنهم. والقرآن يذكر كذلك ما كان في العرب من بخل وطمع وظلم وبغي وأكل أموال اليتامى ونكث العهود. أما الشعر الجاهلي فلا يذكر من ذلك كله شيئاً. إنما هو يمثل العرب أجواداً كراماً مهينين للأموال مسرفين بازدرائها.

5 ـ والقرآن يذكر البحر والسفن واللؤلؤ والمرجان وغير ذلك من شؤون الحياة خارج الصحراء. أما الشعر الجاهلي فلا يعرف غير حياة البادية. وإذا عرض لحياة المدن فهو يمسها مساً رقيقاً ولا يتغلغل في أعماقها.

نقد النظرية:

تلك هي خلاصة النظرية التي جاء بها الدكتور طه حسين في تأييد رأيه القائل بأن الشعر الجاهلي ليس جاهلياً بل هو منحول اختلقه الرواة في عصر متأخر.

وهبّ النقاد على طه حسين يبرهنون له خطأ رأيه، وصحة نسبة الشعر الجاهلي إلى الجاهليين. والغريب أن براهينهم في هذا الصدد لم تخرج عن النطاق الذي افترضه طه حسين مقدماً. فقد

أخذوا يأتون بالأمثلة من الشعر الجاهلي للتدليل بها على أن هذا الشعر بحث في جميع الأمور التي أشار إليها القرآن، وهو إذن يمثل الحياة الجاهلية أصدق تمثيل.

نسي هؤلاء، كما نسي الدكتور طه، شيئاً واحداً كان الجدير بهم أن لا ينسوه. وبهذا ضاعت جهودهم وجهود دكتورهم هباءً. لقد نسوا أن القرآن يمثل الحياة الجاهلية من زاوية تختلف عن زاوية الشعر الجاهلي، وأن كليهما كان صحيحاً في تمثيله بالرغم من تفاوتهما في التصوير.

مما يجدر ذكره أن القرآن يمثل ثورة اجتماعية ودينية ضد المترفين الذين كانوا يسيطرون على المجتمع المكّي. إنه كان بعبارة أخرى يحارب قريشاً وينتقد وثنيتها ورباها واستعلاءها وبغيها ونكثها بالعهود. أما الشعر الجاهلي فكان غير مكترث بمكة وبما يجري فيها. إنه لا يرى مكة إلّا في موسم الحج، وهو يراها آنذاك حاشدة بالناس وقد امتلأت بالثريد الذي كانت قريش تقدمه لهم وفيراً.

كان الشعر الجاهلي في معظمه يمثل الحياة البدوية التي تسود القبائل خارج مكة. وليس عجيباً بعد هذا أن نجده مختلفاً عن القرآن في تصوير الحياة. إنه بوادٍ والقرآن بوادٍ آخر. وشتان ما بين الواديين.

المعروف عن قريش أنها كانت أقل حظاً في نظم الشعر من القبائل العربية الأخرى. ولعلها كانت تتخذ من رعاية الشعر ما يعوضها عن نظمه، كما هو شأن الأغنياء المترفين في كل زمان ومكان. فكان شعراء البادية يقصدون قريشاً لينشدوا بين يديها

قصائدهم ويستلموا منها الجوائز، ولم يكن يهمهم عندئذٍ من أين تأتي قريش بالمال في سبيل ذلك. ولو أنهم كانوا من أهل مكة ويشهدون ما يجري فيها من ظلم وربا وبغي، لكان شعرهم من نمط آخر في أرجح الظن.

طبيعة المجتمع المكّي:

لقد كان المجتمع المكّي في أيام الجاهلية يختلف عن المجتمع القبلي الموجود في الصحراء. ويصحّ القول إنه كان يجمع مساوىء البداوة ومساوىء الحضارة معاً. فلقد كان يحتفظ بالعصبية القبلية في أبشع صورها، ولكنه من الجهة الأخرى كان يحتوي على مساوىء غير موجودة في مجتمع البداوة. فكان به التمايز الطبقي والفخار بالمال والبخل والاستغلال. وهذا وصل التفسّخ الاجتماعي فيه إلى أبعد الحدود.

يقول المثل الدارج بيننا: «إذا تحضر البدوي فسد». وهذا المثل ينطبق على أهل مكة في العهد الجاهلي. فكثير منهم كانوا بدواً في أول أمرهم ثم تحضروا، فحصلوا من جرّاء ذلك على مساوىء لم تكن فيهم من قبل. وهم بهذا يشبهون أبناء العشائر العراقية الذين يهاجرون إلى المدن في زماننا هذا.

ونستطيع تشبيه زعماء قريش في الجاهلية بشيوخ العشائر في أيامنا. فالشيوخ الآن يعتزون بعصبيتهم القبلية، ولكنهم يعيشون في المدن وينغمسون في ترفها ورذائلها انغماساً شائناً. وتجد بعضهم داعراً سكيراً مقامراً يبذل أمواله على الراقصات. وإذا اعترضت عليه رفع عقيرته قائلاً بأنه من أبناء الأكرمين. وهو فوق ذلك

يستغل جهود عشيرته استغلالاً فظيعاً، ثم يأتي بالمال لينفقه في المدينة كما يشاء على من يشاء. وليس من النادر أن نجد فيهم من يقيم الولائم ويعطي الجوائز للأدباء والشعراء كما كانت قريش تفعل في قديم الزمان.

الخطأ الكبير:

حين نقرأ القرآن ثم نقرأ الشعر الجاهلي نحسّ بالفرق الكبير بين مجتمع مكة ومجتمع البداوة. ويؤسفنا أن نجد مؤرّخي الأدب العربي لا يلتفتون إلى هذه الناحية في دراستهم للشعر الجاهلي. إنهم بالأحرى لا يفرّقون بين قبيلة قريش والقبائل الأخرى من الناحية الاجتماعية، ويدرسونها جميعاً بمنظار واحد.

والمظنون أن لقريش ضلعاً في إشاعة هذا الرأي المغلوط بين المؤرخين. فعندما سيطرت قريش على الإسلام بعد مقتل علي بن أبي طالب، صار دأبها أن تلقي في أذهان الناس بأنها قبيلة النبي وذوي قرباه، وأن الإسلام جاء لتسييد قريش على العرب، ولتسييد العرب من بعد ذلك على سائر الأقوام. ومعنى هذا أن قريشاً لم تكن بأشد جاهلية من بقية القبائل، أو لعلها كانت أفضل من غيرها في الشرف والفضل والسؤدد.

والملاحظ أن المسلمين الأولين، من المهاجرين والأنصار، كانوا ينظرون إلى قريش بغير هذه النظرة. ومن هنا جاء قول علي بن أبي طالب بأن قريشاً من نبط كوثى كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

طبيعة المشيخة البدوية:

ظهرت في مكة في العصر الجاهلي عوامل حضرية عديدة جعلت الشيخ القرشي يختلف عن الشيخ البدوي اختلافاً بيّناً.

وصف زهير بن أبي سلمى الشيخ البدوي قائلاً:

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله   على قومه يستغن عنه ويذمم

ومعنى هذا أن الشيخ البدوي لا يستطيع أن يبخل بماله على أبناء قبيلته أو يتعالى عليهم أو يستغلّ جهودهم. إنه بينهم متبوع لا مسيطر. وإذا ظهرت عليه صفات مكروهة تركه قومه والتفوا حول شيخ آخر منافس له.

ولا ننكر هنا أثر الوراثة في تكوين المشيخة البدوية. ولكن الوراثة وحدها لا تكفي في جعل الرجل شيخاً إذا لم تدعمها الصفات المحمودة فيه. ولا بد أن يكون إزاء كل شيخ منافس أو منافسون من إخوته أو عمومته أو أبناء عمه، وهم واقفون له بالمرصاد. وكثيراً ما يحلّ أحدهم محله إذا استطاع أن يقنع القبيلة بأنه أكرم أو أشجع أو أحلم من شيخهم القديم. وهذا هو الذي جعل الشيخ البدوي ديمقراطياً في رئاسة قبيلته، إذ هو لا يحكم إلّا بأمرهم، ولا يسترضي سواهم.

وهناك ناحية أخرى في حياة البادية تجعل الشيخ كريماً مضيافاً يبذل ماله في سبيل السمعة. تلك هي طبيعة المال في البادية. فالأموال هناك مؤلفة في الغالب من الأنعام والأباعر. وهذه معرضة للنهب في كل حين. ولهذا يسرع صاحب المال إلى

إنفاقه على قومه قبل أن يختفي من بين يديه فجأة. يقول حاتم الطائي مخاطباً زوجته:

أماوي إن المال غاد ورائح ويبقى من المال الأحاديث والذكر

إن السمعة الحسنة تنفع في البادية أكثر ما ينفع المال. فالمال يأتي ويذهب، أما السمعة فتبقى يتحدث عنها الناس وينال بها صاحبها المكان الرفيع.

الزعامة في مكة:

أما في مكة فالزعامة تقوم على أساس آخر. فقد ظهر في مكة من العوامل الحضرية ما يجعل الرجل قادراً على أن يكون وجيهاً بالرغم من صفاته المذمومة. وتلك العوامل هي:

1 ـ العامل الديني: وقد رأينا فيما سبق كيف كانت مكة موئل الأوثان ومركز العبادة الوثنية في بلاد العرب. فكان فيها السدنة ورجال الدين ومن إليهم من حراس الأوثان والقوّامين عليها. هذا النوع من الدين يسبغ على المختصّين به مكانة مقدّسة ويجعل من الصعب على الناس الاستهانة بهم أو الاعتراض عليهم مهما فعلوا.

2 ـ العامل الاقتصادي: وهنا نجد الزعيم القرشي غنياً مترفاً يملك العبيد والجواري. فكان يرسل العبيد في مهماته التجارية، ويخصص الجواري للبغاء. ويجني من وراء ذلك المال الوفير. وكثيراً ما استخدم عبيده وأمواله في سبيل فرض سيطرته على الناس والانتقام من خصومه. فهو الوجيه رغم أنف الناس، ولا بأس عليه إذ ذاك أن يكون فاسقاً أو مأبوناً أو ناكثاً للعهد أو دنيئاً.

يحكى عن أبي جهل مثلاً أنه كان مأبوناً يؤتى من دبره، ولكنه كان مع ذلك محترماً بين الناس يحفّ به الموالي والعبيد وتصبّ بين يديه الأموال.

3 ـ العامل النقدي: فلقد عرفت مكة استعمال النقود من الذهب والفضة. واشتهر الوجيه المكي بأنه يكنز الذهب والفضة ولا ينفقها على المعوزين كما يفعل الشيخ البدوي. كان المال في البادية يطلب لكي ينفق في سبيل السمعة. أما في مكة فكان المال المكنوز من مقاييس السمعة والمنزلة الاجتماعية. ومن لم يكن غنياً فلا خير فيه.

4 ـ عامل اللباس والمظهر الخارجي: وهذا عامل لا يعرفه البدو على منوال ما يعرفه أهل مكة. وليس من النادر أن نرى الشيخ البدوي يشبه غيره من أبناء قبيلته في اللباس والمظهر. أما في مكة فكان للثياب والمطايا والمواكب أثر كبير في إعلاء مكانة الرجل. وكان أغنياء مكّة يتصلون بالأمم المتمدّنة عن طريق التجارة فيقتبسون منها أسباب الترف والتمايز المظهري.

يحكى أن عمرو بن العاص أثناء ولايته على مصر في عهد عمر بن الخطاب ذكر أيام الجاهلية وقال متألماً: «قبّح الله زماناً عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب فيه عامل. والله إني لأعرف الخطاب يحمل فوق رأسه حزمة من الحطب وعلى ابنه مثلها، وما منهما إلّا في نمرة لا تبلغ رسغيه. والله ما كان العاص بن وائل يرضى أن يلبس الديباج مزرراً بالذهب».

5 ـ عامل الدار والجوار: ولا يخفى أن أهل مكة كانوا

يسكنون الدور المشيّدة بالحجر. ولعلهم كانوا يتنافسون في عمران دورهم وزخرفتها، كما يفعل أهل هذا الزمان، قليلاً أو كثيراً. والمعروف عن وجهاء مكّة أنهم كانوا يتمايزون فيما بينهم في درجة قرب دورهم من بيت الله الحرام. وكلّما كان دار أحدهم أقرب إلى الكعبة كان أعلى مكانة وأعظم شرفاً.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن الجبال تحيط بمكة من كل جانب. وليس فيها من الأرض المنبسطة إلّا بقعة صغيرة هي البقعة المحيطة بالكعبة. وكانت تسمى في الجاهلية بـ «البطحاء». وكان أشراف قريش يتنافسون في بناء دورهم فيها. ومن هنا انقسمت قريش إلى طبقتين: قريش البطحاء وقريش الظواهر. وكانوا إذا أرادوا مدح شريف منهم قالوا عنه إنه «سيد البطحاء».

وإذا افتقر القرشي أو ذلّ سكن الظواهر في شعاب الجبال حيث يسكن الصعاليك والأحابيش والبغايا ومن إليهم. أما الأغنياء الأشراف فهم الذين تقع دورهم في جوار الكعبة مباشرة.

ومن القصص التي تروى في هذا الخصوص، أن عمر بن الخطاب أراد في أيام خلافته أن يوسع ساحة الكعبة، فأمر بهدم الدور المجاورة لها. وقد عرض على أصحاب تلك الدور تعويضاً مناسباً فأبوا أن يبيعوها بأي ثمن. فهم قد ورثوها عن آبائهم وورثوا المجد معها. فهدمها يعني في نظرهم هدم مكانتهم الاجتماعية الموروثة. وأصرّ عمر من جانبه على هدمها. ثم وضع أثمانها في بيت المال ليأخذوها منه متى شاؤوا.

خلاصة القول:

الخلاصة أن المجتمع المكّي كان يختلف عن المجتمع البدوي من نواحٍ شتّى. وهذا هو سبب ما نرى من فرق كبير بين القرآن والشعر في تصوير الحياة الجاهلية.

فلقد نزل القرآن ثائراً على ذلك التفسّخ والتمايز الطبقي الذي كان سائداً في مكّة. بينما كان الشعر مشغولاً بمفاخراته ومنابذاته القبلية، غير شاعر بما كان عليه الحال في مكة.

ولست أدري لماذا لم يلتفت الأدباء، أو عميدهم الدكتور طه حسين، إلى هذه الناحية الهامة عند دراستهم الأدب الجاهلي. لعلهم انهمكوا بعلوم البيان والمعاني والبديع فانشغلوا بها عن الإصغاء إلى ما يقوله علم الاجتماع في هذا الشأن. وأخشى أنهم سيبقون مشغولين بتلك العلوم(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص121 ـ 130.

خصائص اللغة العربية

نشأت اللغة العربية بين قوم منهمكين بالشعر انهماكاً غريباً، إذ كان الشعر ـ كما قال الدكتور محيي الدين ـ مظهر نشاطهم الذهني، ولم يكن لهم مظهر نشاط عقلي سواه. وهذا يؤدّي بنا إلى نتيجة قد لا يرضى عنها الدكتور محيي الدين وزملاؤه من أساتذة الأدب العربي. فما دامت اللغة قد نشأت في مجتمع منهمك بالشعر فلا بدّ أن تكون ذات خصائص ملائمة لطبيعة الشعر قليلاً أو كثيراً. إنها لا بد أن تكون لغة عاطفية تهتم باللفظ الرنّان أكثر مما تهتم بالمعنى الدقيق.

وإني إذ أقول هذا لا أقصد به ذمّ اللغة العربية أو الحطّ من شأنها. إنما أقصد بالأحرى تقرير أمر واقع. وليس بمقدور أيّة لغة ـ تنشأ في مثل المجتمع الذي نشأت فيه اللغة العربية ـ أن لا تكون كذلك. وأرجو أن لا يمنعنا حبنا للغتنا من النظر في طبيعتها نظراً موضوعياً.

ونحن لا ننكر بعد هذا حدوث تغيّر على اللغة العربية وخصائصها عندما انتقلت من البادية إلى حياة المدن. ولكن هذا التغيّر لم يكن شاملاً فقد ظلّ في اللغة بعض البقايا من التراث

الشعري القديم. ولا نزال نشعر بوجود هذه البقايا في لغتنا حتى يومنا هذا.

الخلق المتبادل:

قلت آنفاً إن الشاعر الجاهلي خلق اللغة العربية. وكنت أعني بالشاعر نوعه لا شخصه. أما الشاعر كشخص معين فهو بالنسبة للغة خالق ومخلوق في آنٍ واحد. وأقصد بذلك أنه يتلقى اللغة من أسلافه فيستعين بها على نظم الشعر في أول الأمر، حتى إذا اشتهر وتناقلت شعره الرواة وخشي الناس من لسانه، استطاع أن يكون خلّاقاً مجدداً من الناحية اللغوية وعند هذا نجده يأتي بالألفاظ والتراكيب الجديدة يصنعها كما يشاء، فلا يجرؤ أحد على انتقاده أو الاعتراض عليه.

يقول ابن جني: «إن الأعرابي إذا قويت فصاحته تصرّف وارتجل». ومعنى هذا أن الشاعر إذا كان فحلاً سليط اللسان قوي العبارة صار منبعاً للإبداع اللغوي. فهو قد يصطنع ألفاظاً لم تكن من قبل، أو يركب الجملة كما توحي إليه القريحة آنياً. ويأتي الناس من بعده فيأخذون ما قال ويحتذون به.

وهذا هو شأن أي مبدع في نواحي الحياة المختلفة. إنه يبدأ طالباً ضعيفاً، يتلقى الموروثة كما هي ويحاول إتقانها. فإذا تمكّن منها استفحل ودخل في طور الاجتهاد. وحينئذٍ يأخذ بتطوير تلك المعرفة وإنمائها حسب كفاءته وقوة شخصيته.

حرية الشاعر:

يروى عن الفرزدق أنه قال في بعض شعره: «كان الزنا فريضة الرجم». حيث وضع الرجم مكان الزنا والزنا مكان الرجم، فلم يعترض عليه أحد. ويحكى أنه نظم ذات مرة بيتاً رفع فيه ما كان يجب أن ينصب، فاجترأ عليه أحد النقّاد يسأله ويتحدّاه. فغضب الفرزدق وقال كلمته المشهورة: «علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا». ثم هجى الناقد ببيت من الشعر تناقلته الركبان.

والظاهر أن شعراء الجاهلية كانوا أكثر تحرراً في لغتهم من الفرزدق. ففي عصر الفرزدق بدأ الناس يدققون في الإعراب وينقدون عليه. وكذلك بدأوا يتزمتون ويتعصبون لما ورثوا عن أسلافهم من خصائص لغوية. أما في الجاهلية فكان الشاعر ينظم ولا يبالي. إنه المبدع والناس من ورائه تبع له.

كان الشاعر الجاهلي يضع المفرد مكان الجمع والماضي مكان المضارع، وضمير الغائب مكان المخاطب. وكان يفعل غير هذا كثيراً بدافع الضرورة الشعرية. فيضيف في كل مرة إلى ميوعة اللغة عنصراً جديداً. وبهذا أصبحت اللغة العربية على النمط الذي رأيناه.

الشعراء المتأخرون:

كان الشاعر الجاهلي حراً يتصرف بلغته كما يشاء. وجاء المتأخرون فاستنبطوا من تلك الحرية قيوداً. وأخذوا يلتزمونها في

شعرهم. فهم يفعلون ما فعل الأسلاف ولا يزيدون من عندهم عليه شيئاً.

ومعنى هذا أن اللغة العربية ظلّت في أيدي المتأخرين على ميوعتها القديمة، من غير زيادة أو نقصان. ولعل من الجائز أن نصفها بأنها صارت ذات ميوعة جامدة.

ويصعب علينا أن نتنبأ هنا كيف يمكن أن يكون مصير اللغة العربية لو بقي الشعراء المتأخرون يتصرّفون بلغتهم كما كان يتصرف الشاعر الجاهلي(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص131 ـ 137.

معجزة القرآن

يُدافع البعض عن اللغة العربية وما فيها من ميوعة شعرية بحجة أنها لغة القرآن. ويُخيل لي أن الدكتور محيي الدين يذهب هذا المذهب في الدفاع عن اللغة العربية. فقد تطرق في إحدى مقالاته إلى ملابسات الضمائر في الشعر العربي، حيث يجوز وضع ضمير الغائب مكان ضمير المخاطب، أو ضمير الجمع مكان ضمير المفرد. ثم جاء الدكتور بآيتين من القرآن ليدعم رأيه بهما وهما:

1 ـ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾[1]...

2 ـ ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[2]

حقيقة القرآن:

الواقع أن خصائص اللغة العربية التي أشرنا إليها سابقاً كثيرة الاستعمال في القرآن. وقد صار ذلك موضع نقاش طويل بين أتباع القرآن وخصومه. فالأتباع يرون في تلك الخصائص فناً رفيعاً وبياناً معجزاً، والخصوم يرون فيها الغموض والتفكك.

---

(1) سورة يونس: الآية 22.

(2) سورة الحَشر: الآية 9.

وفي رأيـي أن الفريقين كليهما مخطئان. ونحن لا يجوز لنا أن نقيس عظمة القرآن بمقياس اللغة والأسلوب ثم نترك ما فيه من ثورة اجتماعية كبرى. فالقرآن قد نزل هادياً ومبشراً بمبادئه الجديدة. وهو لا بدّ أن ينطق باللغة التي يفهمها القوم ويعجبون بها. ولو أنه نزل بين قوم من الأعاجم لنطق بلغتهم أيضاً.

يروى عن النبي محمد أنه قال: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم». وهذا لعمري شرط ضروري لكل نبي ثائر يريد أن يرشد الناس إلى مبادىء جديدة لكي يفهمها الناس ويتأثروا بها. ولولا ذلك لما استطاع الأنبياء أن يجمعوا حولهم الأنصار وأن يقلبوا بهم الدنيا.

المفروض في النبي أن يستخدم اللغة وسيلة للتبشير بدينه. فهو يأخذ اللغة الموجودة على علاتها من غير أن يحاول تحسينها أو إصلاح ما فيها من عيوب. إن النبي مصلح اجتماعي لا لغوي. ولو أنه أراد أن يصلح أخلاق الناس ويصلح لغتهم في الوقت ذاته، لتبعثرت جهوده ولحالفه الفشل في كلا الأمرين.

قراءات القرآن:

يروى أن عمر بن الخطاب سمع في حياة النبي رجلاً يقرأ سورة الفرقان قراءة غريبة لا عهد له بها من قبل. فوثب على الرجل وأمسكه من تلابيبه قائلاً له: «من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟». فأجاب الرجل أن رسول الله هو الذي أقرأه تلك السورة.

فكذبه عمر وقاده إلى رسول الله. وبعد أن امتحن النبي قراءة

الرجل وقراءة عمر حكم بأن كلتا القراءتين صحيحة. ثم قال: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأ ما تيسر منه».

يتضح من هذا أن القرآن جاء من أجل التفهيم والإرشاد، وليس من أجل التجويد اللغوي. فقد أمر النبي أتباعه أن يقرأوا القرآن بالطريقة التي يفهمونه بها. ولهذا صار العرب في أيام النبي يقرأون القرآن بلهجات مختلفة. وظلوا كذلك بعد وفاته. حتى جاء عثمان فأمر بإلغاء جميع القراءات عدا قراءة قريش.

قيل إن عثمان فعل ذلك حين وجد المسلمين يتنازعون على قراءة القرآن ويكفر بعضهم بعضاً. وكان فيما فعل مصيباً.

معجزة محمد:

يعتقد المسلمون أن لكل نبي معجزة يتفوق بها على أهل زمانه. فالنبي موسى جاء بمعجزة العصا التي عجز عن مجاراتها سحرة فرعون. وعيسى جاء بمعجزة شفاء المرضى ففاق بها جميع الأطباء الذين كانوا في زمانه. أما محمد فقد جاء بمعجزة القرآن حيث أفحم به العرب الذين كانوا مشهورين بالفصاحة وحسن البيان. ولقد تحداهم محمد بالقرآن مرة بعد مرة على أن يأتوا بمثله. فعجزوا..

ومن هنا انثال المسلمون على لغة القرآن، يدرسونها ويتغلغلون فيها، حتى انشغلوا بها عما جاء في القرآن من قيم أخلاقية واجتماعية جديدة.

وأنا واثق أنهم لو كانوا يعيشون في زمان الجاهلية، ثم جاءهم النبي بقرآنه لقالوا عنه مثل ما قال أهل ذلك الزمان،

ولاستهانوا به وبقرآنه. وهذا هو شأن معظم الناس في كل زمان ومكان.

لقد دأب الناس على الاستهانة بكل أمر جديد، إذا كان مخالفاً لتقاليدهم ومعتقداتهم القديمة. ولكنهم لا يكادون يعتادون عليه حتى يتعصبون له مثلما كانوا يتعصبون ضده قديماً. ولله في خلقه شؤون!

قصة بالمناسبة:

ذهبت ذات يوم مع أحد المستشرقين إلى مدينة النجف، وزرنا أحد الفقهاء في بيته. وجرى هناك حديث طويل لا مجال الآن لذكره. ولما أراد المستشرق أن ينهض مودعاً قال له الفقيه: «اجلس فإن لي بقية من الكلام معك».

وأخذ الفقيه يحاول إقناع المستشرق على اعتناق الإسلام. أما البرهان الذي جاء به الفقيه في هذا الصدد فقد كان منحصراً في إعجاز القرآن. فأجابه المستشرق: «سأنظر في الأمر». ثم خرج لا يلوي على شيء.

والواقع أن المستشرق ضحك في سره على هذا البرهان. وهو إذن لا يختلف عن أهل الجاهلية، ولا يختلف كذلك عني وعن الفقيه لو كنا نعيش في عصر الجاهلية.

يظن الفقيه، ويظن كثير من المسلمين معه، أنهم لو كانوا في الجاهلية ثم جاءهم النبي بقرآنه لآمنوا به حالاً. وهم في ذلك واهمون. أرجح الظن أنهم سيستنكرون القرآن كما استنكره أبو جهل وأبو سفيان ومن لفّ لفهما، ولا يجديهم البرهان عند ذاك فتيلاً.

المعجزة والعقل البشري:

يطلب الناس من النبي أن يأتي لهم بمعجزة ليستدلّوا على نبوّته. والغريب أنهم حين يرون المعجزة يستهينون بها ويقولون عنها إنها سحر أو شعوذة.

يقول القرآن:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[1].

﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا * وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا * قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا * قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾[2].

كان النبي يدعوهم إلى النظر في تعاليمه، وهم يريدون منه المعجزة. ويقال إنه حين جاء لهم بما يريدون مطّوا شفاههم استنكاراً، وقالوا عنه إنه ساحر أو مجنون.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 89 .

(2) سورة الإسراء: الآيات 90 ـ 96.

المعجزة والسيرة:

يقول الغزالي إننا يجب أن ننظر في سيرة النبي قبل أن ننظر في معجزته. فالمعجزة في رأي الغزالي يستطيع أن يأتي بها الساحر أو أي إنسان له مقدرة خارقة. ولكن الساحر رجل دنيء يقصد من المعجزة الغش والتضليل. أما النبي فهو يريد أن يهدي بها الناس ويصلح أحوالهم.

لعلّ كثيراً من المسلمين لا يرضون بهذا القول الذي جاء به الغزالي. وهو في الحقيقة خير معيار نستطيع أن نفهم به كنه النبي والنبوّة. وهذا هو الذي يدعونا إلى النظر في القرآن من حيث تعاليمه ومبادئه الثورية، لا من حيث لغته وأسلوبه. فهل هناك من يسمع؟!

غفلة المسلمين:

لا يزال بعض أدبائنا يتبارون في تبيان إعجاز القرآن من الناحية اللغوية، ويرون العظمة كامنة في بيانه الفني، كأن القرآن نزل ليعلّم الناس الفن.

ومثل هؤلاء أناس آخرون يظنون أن القرآن نزل ليعلم الناس علوم الفلك والفيزياء والكيمياء وطبقات الأرض. والظاهر أن السلاطين بذلوا أموالاً طائلة في سبيل نشر هذه الفكرة بين المسلمين. ولو لم يعتنق المسلمون مثل هذه الفكرة لما سهل على السلاطين الغاشمين أن يتلاعبوا بمقدرات الأمة ذلك التلاعب الصارخ.

رد الفعل:

إن تلك الأفكار السخيفة التي طغت على عقول المسلمين

في العصور المتأخرة أدّت إلى ظهور رد فعل تجاهها لدى بعض الأغرار من أبناء الجيل الجديد. فهؤلاء يقرؤون القرآن فلا يجدون فيه شيئاً يستحق العناية أو الإعجاب. وسبب ذلك أنهم يقارنون القرآن بالكتب العلمية والأدبية الحديثة، فيرونه دونها في طرافة الأفكار. وهم لذلك يسخرون بكل من يتحدث عن إعجاز القرآن من الناحية اللغوية أو الفكرية.

يجدر بهؤلاء أن يدرسوا القرآن في ضوء الزمان الذي نزل فيه. وبهذا يستطيعون أن يكشفوا فيه كثيراً من ملامح العظمة أو الإعجاز. أما إذا درسوه في ضوء ما يقول به المغفلون من المسلمين، من حيث احتوائه على أسرار العلوم والفنون، فليس من عجب أن لا يجدوا فيه ما يبتغون. والأمور تقرن بنظائرها!

غلطة طه حسين:

أشرنا في مقالة ماضية إلى غلطة الدكتور طه حسين الذي يسمونه عميد الأدب العربي. فهو قد قارن القرآن بالشعر الجاهلي فوجد بينهما بوناً شاسعاً من حيث الأفكار والمفاهيم، ودفعه ذلك إلى القول بأن الشعر الجاهلي منحول، وهو لو تأمل قليلاً لوجد هذا الشعر غير منحول إنما هو يدعو إلى مفاهيم في الحياة تناقض مفاهيم القرآن. وهنا تكمن عظمة القرآن.

أراد القرآن أن ينسف قيم الجاهلية وتقاليدها الرعناء، بينما كان الشعر يفتخر بتلك القيم ويكاد لا يفهم من الدنيا سواها. وقد اتهمت قريش محمداً بأنه كان شاعراً، بينما كان في حقيقة أمره

ثائراً جباراً. ولو كان شاعراً كما زعموا، لما أحدث في التاريخ ذلك الدويّ الهائل والانقلاب العظيم.

وحين يقرأ الباحث القرآن يكاد يشعر كأن التاريخ يجري أمامه بهديره وضجيجه. إنه يصور كفاح الشعوب ضد فراعنتها وهو يستخرج من كل قصة يأتي بها من التاريخ عبرة للناس في زمانه، وكأنه يقول لهم: «إياكم أن تكونوا مثل أولئك الظالمين».

معنى الجاهلية:

يعتقد المغفلون من المسلمين أن الجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو ضد العلم. وهم يطلقون اسم الجاهلية على الزمان الذي سبق عهد النبوّة، باعتبار أن أهل ذلك الزمان كانوا جهلاء لا يعرفون من العلوم إلّا قليلاً.

والواقع أن محمداً كان يقصد بالجاهلية معنى آخر. فهي تعني في نظره البغي والاستكبار والفخار بالنسب. وكان الصحابة في زمان النبي يفهمونها بهذا المعنى أي بخلاف ما فهمه المغفلون من المسلمين بعد ذلك.

إن الله لم يبعث محمداً لكي يعلم الناس العلوم والفنون، بل بعثه نبياً مصلحاً. وشتان بين تعليم العلوم والدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي وتحسين الأخلاق. وقد قال النبي محمد: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وحين ندرس سيرة محمد نجده يحارب الجاهلية بالمعنى الذي ذكرناه وإلى القارىء بعض الأمثلة على ذلك:

1 ـ سمع النبي ذات يوم رجلاً من أصحابه يشتم صحابياً

آخر ويعيّره بأمه حيث يقول له يا ابن السوداء. فغضب النبي من ذلك وقال للشاتم موبخاً: «إنك امرؤ فيك جاهلية».

2 ـ وحدث في يوم آخر أن ضرب رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار في ظهره. فكان بينهما قتال. وصاح الأنصاري يستغيث بقومه، وصاح المهاجر يستغيث بقومه أيضاً. فبلغ النبي ذلك فقال: «ما لكم ولدعوة الجاهلية». وأخذ يعالج الجاهلية فيهم ما استطاع إليه سبيلاً.

3 ـ وجاء في أحاديث النبي المأثورة قوله: «من قاتل تحت راية عمية، يغضب لعصبية أو يدعو لعصبية أو ينصر لعصبية، فقد قتل قتلة جاهلية».

4 ـ وجاء في خطبة الوداع قوله: «أيها الناس، إن الله تعالى أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء. كلكم لآدم وآدم من تراب، وليس لعربي على عجمي فضل إلّا بالتقوى».

أنواع الجاهلية:

كانت الجاهلية على نوعين: «قبلية وطبقية». فالأولى هي التي كانت تسود بين القبائل في البادية، حيث كان الرجل يعتدي على القبائل الأخرى وينهبهم ثم يفتخر بذلك. أما الجاهلية الطبقية فكانت تقوم على أساس التمايز بين الناس من ناحية المال والجاه والملبس والمسكن.

ويصحّ القول إن المجتمع المكّي كان يحتوي على الجاهلية بنوعيها. ولذا كان الوجيه القرشي يفتخر بعشيرته من جهة وبماله

من الجهة الأخرى. والويل لمن كان في مكّة فقيراً ومن أسرة مستضعفة.

كان الوجيه القرشي يمشي وهو رافع بأنفه إلى السماء، وهو يكاد يخرق الأرض بقدمه. يقال إنه كان لا يطأطىء برأسه لشيء مهما كان. فإذا وجد في طريقه غصن شجرة كسره ومشى. وكان سريع الغضب شديد البغي، يلطم من يقف في طريقه من المستضعفين أو يبصق عليه دون أن يخشى في ذلك لومة لائم.

في مثل هذا المجتمع نزل القرآن، فأخذ يدعو إلى أخلاق جديدة. يقول القرآن: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾[1] ويقول الطبري في تفسير هذه الآية: «إن عباد الله هم الذين يمشون على الأرض بالحلم ولا يجهلون على من جهل عليهم».

وهنا يظهر الفرق بين الجاهلية والإسلام. فالإسلام مشتق من السلام، والجاهلية مشتقة من الجهل الذي هو الاعتداء والاستكبار.

ولم يكتف محمد بالدعوة إلى تلك المفاهيم الإسلامية بالقول وحده كما يفعل وعّاظنا. إنما قد حققها بنفسه فعلاً. فكان طغاة قريش يؤذونه ويؤذون أصحابه أشد الأذى وهو يقابلهم بالحلم والمغفرة ويدعو ربه قائلاً: «اللهم ارحم قومي فإنهم لا يعلمون».

علماء أمّتي:

وصف محمد علماء أمته بأنهم كأنبياء بني إسرائيل. وكان

(1) سورة الفرقان: الآية 63.

يعني بعلماء أمته هنا أولئك الذين يكافحون أخلاق البغي والاعتداء والاستكبار على منوال ما كافحها أنبياء بني إسرائيل. لا كما خيّل إلى المغفلين من المسلمين أخيراً.

لقد كان نضالاً عنيفاً بين أخلاق السلم وأخلاق الجهل. ومن المؤسف أن نجد علماء المسلمين يهملون أمر هذا النضال الاجتماعي، ويهتمون بالمواعظ الرنانة المملوءة بأفانين النحو والصرف. وتراهم يملؤون الدنيا صراخاً بتلك المواعظ، ثم يعقبونها بما قال ابن كلثوم أو النابغة أو النجاشي أو زهير أو قريط من حكم الجاهلية.

حكم الجاهلية:

كان الشعر الجاهلي ينطق بالحكم الملائمة لحياة البادية. وقوام تلك الحياة كما ذكرنا هو أن يتغدّى المرء بخصمه قبل أن يتعشّى الخصم به. فالحياة هناك تنازع عنيف على البقاء، ومن كان ضعيفاً أكلته الأقوياء.

وإلى القارىء بعض الحكم التي كان يزخر بها الشعر الجاهلي:

قال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا
لنا الدنيا ومن أمسى عليها   ونبطش حين نبطش قادرينا
بغاة ظالمين وما ظلمنا   ولكنا سنبدأ ظالمينا

وقال قريط من أنيف يذم قومه:

لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد   ليسوا من الشرِّ في شيء وإن هانا

يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة   ومن إساءة أهل السوء إحسانا
كأن ربك لم يخلق لخشيته   سواهم في جميع الناس إنسانا

وقال النابغة الذبياني:

تعدو الكلاب على من لا كلاب له   وتحتمي مربض المستأسد الحامي

وقال زهير بن أبي سلمى:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه   يهدم ومن لا يظلم الناس يُظلم

وقال النجاشي في ذم قبيلة بدوية:

قبيلته لا يخفرون بذمة   ولا يظلمون الناس حبة خردله

وقال شاعر آخر:

إذا أنت لم تنفع فضرّ فإنما   يُراد الفتى كيما يضرّ وينفع

وقال آخر:

ومن لم يكن ذئباً على الأرض أجرداً   كثير الأذى بالت عليه الثعالب

هذه هي خلاصة القيم الأخلاقية التي كان الشعر الجاهلي يدعو إليها. وهي تشبه من بعض النواحي تلك القيم التي طغت على مجتمعنا في العهد العثماني، حيث كان الرجل يفتخر باعتدائه على الناس وسطوه على البيوت وسفكه للدماء، وكان الناس يقدرون الرجل بمقدار ما يقتل أو يشتم أو ينهب...

ولا يخفى على القارىء كيف كان الإسلام في بدء أمره يقاوم هذه المبادىء مقاومة شعواء. فالمعروف عن المسلم الأول أنه كان يقول: «اللهم اجعلني مظلوماً ولا تجعلني

ظالماً». ومن كلمات علي بن أبي طالب المأثورة قوله: «ولا غضاضة على المؤمن أن يكون مظلوماً». وقوله: «الغالب بالإثم مغلوب»(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص138 ـ 147.

القرآن والنحو

يقول الدكتور أنيس إن قراءات القرآن المعروفة تشتمل على كثير من المخالفات للقواعد التي جاء بها النحاة. أما قراءة قريش المفروض فيها أنها أقلّ لحناً من غيرها فهي لا تخلو من أخطاء نحوية أيضاً. وهذه هي بعض نماذج منها:

1 ـ ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾[1].

2 ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾[2].

3 ـ ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[3].

نحن لا نستطيع أن ننكر وجود مخالفات نحوية في القرآن. ولكن هذه المخالفات قليلة بالنسبة إلى الآيات الكثيرة التي تخضع لقواعد الإعراب خضوعاً تاماً. فلماذا ينسى الدكتور أنيس الكثير ويذكر القليل؟ ويصحّ القول بأن القليل شاذ، والشاذ لا يقاس عليه.

وهناك ناحية أخرى ينبغي أن نلتفت إليها في هذا الصدد،

---

(1) سورة طه: الآية 63.

(2) سورة البقرة: الآية 62.

(3) سورة النساء: الآية 162.

إننا لا يجوز أن نعزو إلى القرآن أخطاء نحوية، بل يجب أن نعزو تلك الأخطاء إلى النحو نفسه فالقرآن نزل بلغة العرب، وكان نموذجاً رائعاً للفصاحة العربية. فلو كان فيه خطأ لما سكت عنه الخصوم.

ومعنى هذا أن النحاة المتأخرين استنبطوا لنا من لغة العرب قواعد غير صحيحة، بحيث جعلونا نكتشف في القرآن أخطاءً نحوية. فالمفروض في قواعدهم أن تكون مطابقة للقرآن، لا أن يكون القرآن مطابقاً لقواعدهم. ونحن مخيَّرون بين أن نكذِّب القرآن أو نكذِّبهم!

النحو والشعر الجاهلي:

وقد حدثنا الرواة عن ورود أخطاء نحوية كثيرة في الشعر الجاهلي. وليس من النادر أن نجد في الشعر الجاهلي فاعلاً منصوباً أو مفعولاً به مرفوعاً. وقد اعترف النحاة بذلك، لكنهم قالوا إنه لا يجوز القياس عليه.

يقول ابن مالك:

ورفع مفعول به لا يلتبس ونصب فاعل أجز ولا تقس

ويرجح في ظني أن هذا التساهل في قواعد الإعراب عند عرب الجاهلية يؤيد رأي الأستاذ إبراهيم مصطفى. فهو يدل على أنهم كانوا لا يعرفون القواعد المعقدة التي جاء بها النحاة أخيراً، إنما كانوا يتبعون بدلاً عنها قواعد بسيطة ويجرون فيها على سليقتهم. ومن شأن السليقة أنها قد تخالف القواعد أحياناً عندما تأمن الالتباس. ولهذا جاء القرآن بتلك الآيات المخالفة لقواعد

الإعراب فلم يستنكرها العرب أو يجدوا فيها ضيراً. ولو كانت مستنكرة لاستغلتها قريش في ثلب محمد وثلب قرآنه.

أستطيع تشبيه شعراء الجاهلية بشعراء العامة في أيامنا. فكثيراً ما نجد الشعراء الشعبيين عندنا يخالفون قواعد اللغة العربية، ويتساهلون فيها من غير أن يعترض عليهم أحد. ولو أتيح لهؤلاء من يسجل لغتهم ويستنبط القواعد والخصائص منها، لما كانوا أقلّ شأناً من الشنفرى وتأبط شراً. إنما هي الحظوظ تتفاوت بين الناس. فمنهم من يُقتدى به ويُحترم، ومنهم من يُهمل ويُنسى، بينما هم سليقتهم اللغوية سواء(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص163 ـ 164.

قصة النثر العربي

النثر في الجاهلية:

عرف أهل الجاهلية نوعين من النثر هما سجع الكهان والخطابة. فقد كان هناك أفراد يطلق عليهم اسم الكهان يقصدهم الناس للفصل في منازعاتهم اعتقاداً منهم أنهم يعلمون الغيب. واشتهر الكهان بأقوالهم المسجوعة الغامضة. لعلهم كانوا يتعمدون السجع والغموض في كلامهم على منوال ما يفعل «الفوالون»(*) في أيامنا. وبهذا يستطيعون أن يوهموا السامع بأن كلامهم يحتوي على أسرار خفية.

وكان هناك الخطباء أيضاً. وهؤلاء كانوا يقومون بوظيفة مهمة في الحياة القبلية، إذ كانت القبيلة الجاهلية تعتزّ أحياناً بخطيبها كما كانت تعتزّ بشاعرها. يروى أن وفد تميم قدم إلى النبي في المدينة فقال قائلهم: «إننا جئنا لنفاخرك، وقد جئنا بشاعرنا وخطيبنا». يستدلّ من هذا أن القبيلة كانت لا تكتفي بالشعر في مفاخراتها ومنابزاتها، إنما كانت تستعين بالخطابة. وقد نبغ لهذا في الجاهلية خطباء مشهورون. وكان خطباء الجاهلية

(*) يقصد بها المتنبئون. [المراجع].

يختلفون عن الكهّان في أسلوب كلامهم. فلقد كانوا يستعملون السجع ولكنهم لا يلتزمونه في جميع عباراتهم، ولا يتكلفون فيه كما يفعل الكهّان.

ونستطيع أن نقول بأن الخطيب الجاهلي كان يستعمل الازدواج في كلامه أكثر مما يستعمل السجع. ونعني بالازدواج هنا الإتيان بالعبارات المترادفة التي تختلف في ألفاظها وتتشابه في معناها. والظاهر أن الخطباء كانوا يلجؤون إلى الازدواج لما فيه من تدعيم للمعنى وتكرار له من غير إملال.

ضياع النثر الجاهلي:

حفظ الرواة لنا كثيراً من الشعر الجاهلي، ولكنهم لم يحفظوا لنا من النثر إلا قليلاً جداً. وهذا القليل مع ذلك لا يصح الاطمئنان إليه.

مشكلة النثر أنه يحتاج إلى تدوين لكيلا يضيع. وهو بذلك يختلف عن الشعر الذي يسهل حفظه على المعنيين به من أولي الذاكرة القوية.

والمعروف عن عرب الجاهلية أن الأمية كانت غالبة عليهم، ولم يكونوا يستعملون الكتابة في شؤونهم إلّا قليلاً. وكانوا إذا اضطروا إلى الكتابة في أمر ضروري، كعقد أو شبهه، عمدوا إلى الجلود أو العظام أو الألواح أو قحاف الجريد أو الحجارة البيضاء فدوَّنوا عليها ما يريدون. ولا يخفى أن وسائل التدوين هذه لا تصلح لتسجيل الآثار النثرية الطويلة عليها. ولهذا ضاعت معظم تلك الآثار.

يقول عبد الصمد الرقاشي، كما جاء في كتاب البيان والتبيين: «ما تكلّمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره». وهذا القول، بالرغم مما فيه من مبالغة، يشير إلى مدى ما عبثت يد الضياع بالنثر العربي.

القرآن:

يقول الدكتور طه حسين إن القرآن ليس بنثر ولا شعر، إنما هو قرآن، والدكتور يرجع كلمة «قرآن» إلى أصلها في اللغة السريانية، فهي هناك تعطي معنى الجهر. ومقصد الدكتور من ذلك، فيما يبدو لي، أن القرآن من كتب التراتيل والدعاء الديني، ولهذا كان المسلمون في الصدر الأول يترنمون بتلاوة القرآن كأنه كان عندهم نوعاً من الصلاة.

ويؤيد بعض المستشرقين رأي طه حسين هذا. وقد ذهب أحدهم إلى القول بأن الحروف التي تفتتَح بها بعض السور القرآنية من أمثال ألم وألر وحم وطسم وكهيعص، إنما هي إشارات موسيقية أو رموز صوتية يقصد بها ذكر النغمة قبل تلاوة السورة. وفي رأي هذا المستشرق أن الكنائس القديمة، ولا سيما في الحبشة، كانت تفتتح ترانيمها بمثل هذه الحروف.

ويميل الدكتور زكي مبارك إلى تفنيد هذا الرأي. فهو يعتقد أن القرآن نزل لدفع عادية المشركين ونقض أوهام النصارى واليهود. إنه إذن نوع من النثر الفني، وإن كان هذا لا يمنع أنه

اشتمل على سور قصيرة مسجوعة صالحة للتلاوة في سبيل الدعاء والابتهال.

القرآن والسجع:

الملاحظ أن السور القصيرة المسجوعة كثر نزولها في بدء الدعوة، ثم أخذت تقلّ شيئاً فشيئاً. وحين ندرس السور الكبار التي نزلت في المدينة نجدها أقل التزاماً للسجع وأقرب إلى الكلام المرسل من تلك التي نزلت في مكة. ويعلل الأستاذ بليغ هذه الظاهرة قائلاً بأن موضوعات السور المكية تتصل اتصالاً مباشراً بالنفس والوجدان، والأسلوب المسجوع هو الذي يناسب هذه الموضوعات لما فيه من قوة التأثير.

ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن بعض المسلمين أنكروا وجود السجع في القرآن. فالباقلاني مثلاً يعتقد بأن القرآن يحتوي على فواصل لا سجع. وفي رأيه أن السجع مما كان يألفه الكهّان من العرب. ولهذا يجدر بنا أن ننفي السجع عن القرآن لأن الكهانة تنافي النبوات.

القرآن واختلاف الآراء:

اختلف الناس في تقرير الناحية الفنية من القرآن. وهذا الاختلاف طبيعي لا مفرّ منه ما دام في الناس أتباع يؤمنون بالقرآن ويقدسونه، وخصوم يكرهونه ويشمئزون منه. فالمؤمن يرى في القرآن إعجازاً فنياً لا طاقة لبشر على الإتيان بمثله، بينما يرى الخصم أنه خالٍ من الفن والإعجاز على أي حال.

قالت طائفة من المسلمين إن القرآن غير مخلوق إنما هو قديم كقدم الله، وقد كان مكتوباً في اللوح المحفوظ منذ الأزل، ثم نزل في ليلة القدر إلى بيت يُقال له بيت العزّة فأغمي على أهل السماوات من هيبة كلام الله...

وفي الوقت الذي نجد فيه هؤلاء يغالون في القرآن مثل هذا الغلوّ العجيب، نرى المشككين والزنادقة يشجبون القرآن ويستهينون بأسلوبه. يقول محمد بن زكريا الرازي في صدد الحديث عن القرآن: «وايم الله لو وجب أن يكون كتاب حجّة لكانت كتب أصول الهندسة، والمجسطي الذي يؤدّي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة الأبدان، أولى بالحجّة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرّاً ولا يكشف مستوراً.. ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلّا دعاوى أن ذلك حجة؟ وهذا باب إذا دعا إليه الخصم سلمناه وتركناه وما قد حلّ به من سكر الهوى والغفلة مع أنّا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلق وأسجع منه...».

يتهم الرازي المؤمنين بالقرآن بأنهم سكارى بخمرة الهوى والغفلة، كأنما هو بريء منها. والواقع أن تعصبه ضد القرآن لا يقلّ عن تعصّب القائلين بقدم القرآن. فهو يقارن القرآن بكتاب المجسطي أو بكتب الهندسة والطب والمنطق، ويريد من القرآن أن يجري على منوالها، لقد نسي الرازي أن القرآن لو كان من طراز تلك الكتب لما أحدث في الناس ذلك الانقلاب الاجتماعي العظيم.

والرازي فوق ذلك يرى أن في بعض الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة ما هو أفصح من القرآن وأسجع. وقد قال ابن الراوندي مثل قوله، فذكر بأن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن. ونحن نعرف أن أكثم بن صيفي عاش ومات دون أن يحدث في الناس أي أثر، حيث بقي الناس بعد موته كما كانوا قبل مولده كالبهائم لا يبصرون من حقائق الحياة شيئاً.

إن الباحث المنصف يجد في القرآن ما لا يجده في أي أثر جاء به الشعراء والخطباء بعده أو قبله. فلقد أحدث القرآن في الناس هزّة، وخلق فيهم مفاهيم اجتماعية لم يكن لهم بها عهد. وهذا هو المقياس الذي ينبغي أن نقيس به عظمة القرآن.

إن الرازي لا يختلف عن بعض نقّاد الأدب في أيامنا، إذ هم يضعون لأنفسهم المقاييس الأدبية كما يشتهون. ثم يبنون أحكامهم عليها. وهم بذلك يهملون أمر المجتمع البشري وما يجري فيه من أحداث تحرّك الناس وتقلب وجه التاريخ.

أسلوب النثر في الإسلام:

يعتقد المسيو مرسيه أن العرب في صدر الإسلام كانوا يتجنبون محاكاة القرآن. ولست أدري من أين جاء المسيو مرسيه بهذا الرأي وعلى أي أساس استند فيه عليه. فالذي يدرس أسلوب النثر في صدر الإسلام يجد تقليد القرآن فيه ظاهراً.

ومن العسير علينا أن نتصور المسلمين يتلون القرآن ويتهجدون بآياته صباح مساء ثم لا يتأثرون بأسلوبه قليلاً أو كثيراً. والملاحظ أن الإنسان إذا قرأ كتاباً وأولع به تأثر بأسلوبه من حيث

لا يدري، وصار يقلّده تقليداً لاشعورياً. وقد أصاب الدكتور زكي مبارك حين قال: «إن هناك عدوى تمس القلب والعقل وتصبغ الآثار الأدبية بصبغة ما يقرأ المرء ويسمع وإن تكلّف الهرب وحسب نفسه بمنجاة من المحاكاة والتقليد».

ولي أن أقول هنا بأن المسلمين لم يكونوا سواءً في مبلغ تأثرهم بأسلوب القرآن، فأكثرهم تأثراً به كان المهاجرون الأولون، وذلك لكثرة ما استمعوا إلى القرآن وجهروا به وكافحوا في سبيله، ويليهم في ذلك الأنصار ثم يأتي بعدهم القرّاء من الأعراب...

علي بن أبي طالب:

لعلّنا لا نغالي إذا قلنا، إن عليَّ بن أبي طالب كان أعظم من تأثر بأسلوب القرآن واحتذى به في رسائله وخطبه. فالمعروف عن هذا الرجل أنه عاش في بيت النبي منذ طفولته. ومعنى هذا أنه كان يستمع إلى آيات القرآن وهي تنزل تدريجياً. فيتلوها النبي ويتلوها هو من بعده. ويقال إنه انهمك بعد وفاة النبي بكتابة القرآن. روى عكرمة أن علياً جلس في بيته أثناء خلافة أبي بكر، فأرسل إليه أبو بكر يعاتبه قائلاً: «ما أقعدك عني؟» فأجاب علي: «رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسي أن لا ألبس ردائي إلّا لصلاة حتى أجمعه».

ويقول أبو عبد الرحمن السلمي، كما جاء في كتاب طبقات القرّاء: «ما رأيت ابن أنثى أقرأ من علي. عرض القرآن على النبي، وهو من الذين حفظوه بلا شك عندنا».

ويرجح في ظني أن انهماك علي في جمع القرآن وقراءته كان

من الأسباب التي جعلت من هذا الرجل خطيباً مصقعاً. وقد يصحّ القول بأن علياً كان أعظم خطيب شهده الصدر الأول. وقد ظهرت براعته الخطابية ظهوراً بيِّناً عندما تولّى الخلافة بعد مقتل عثمان.

ومما يجدر ذكره أن خلافة علي لم تكن هادئة. فقد كانت مملوءة بالمشاحنات والمجادلات من كل نوع. وقد أُصيب علي فيها بخيبة مريرة، فتألم واشتدّ به الألم. وعند ذلك فاض الألم على لسانه فأنتج للناس خطباً جبارة قلّما نجد لها في تاريخ الإسلام مثيلاً.

وقد ينطبق على علي بن أبي طالب في هذا الصدد قول شوقي:

تفردت بالألم العبقري وأنبغ ما في الحياة الألم(*)

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص215 ـ 221.

نزعة الشك الحديث

من صفات الباحث الموضوعي أنه مشكك فيما يذهب إليه من رأي. فهو يدري أن عقله معرض للعوامل النفسية والاجتماعية التي تحجب عنه رؤية الحقيقة أحياناً. وهو قد يأتي بالرأي اليوم ثم يبدو له سقم رأيه غداً، وهو مضطر إلى الرجوع عنه وإلى الاعتراف بخطئه فيه.

وهذا هو الذي جعل الكتابات الحديثة مملوءة بكلمات «لعل» و«أظن» و«أكاد أعتقد» و«يخيّل لي» وما أشبهه. ولو قارنّا ذلك بمقالات القدماء لوجدنا فرقاً واضحاً. فالقدماء لا يأتون برأي حتى يمهدوا له بكلمة «لا شك» أو «لا جدال» أو «لا مراء» أو غير ذلك من عبارات الجزم واليقين. فالرأي عندهم مطلق خالد لا يجوز الشكّ فيه، أما الذي يرتاب في صحته فهو لا بد أن يكون مكابراً أو معانداً أو غبياً.

ومن طريف ما قرأت في هذا الصدد كتاباً في النقد الأدبي للأستاذ عبد المتعال الصعيدي. ففي هذا الكتاب نجد الصعيدي ينتقد الدكتور طه حسين على بعض آرائه. والمعروف عن طه

حسين أنه يكثر من استعمال عبارات التشكيك في كتابته. وهنا يأتي الصعيدي فيسخر من طه حسين ويقول: «الناظر في هذا لا يجد عند الأستاذ طه حسين رأياً قاطعاً يستحق النقد، وإنما هو رأي يخيّل إليه، وليس عنده إلا أكبر الظن فيه، وما إلى هذا من الصيغ التي اعتادها الأستاذ طه حسين...».

ويقول الصعيدي أيضاً: «والحق أن التاريخ لا يثبت بمثل: أكاد أعتقد، وأكبر الظن ولا بمثل الخيال الذي يذهب إليه الأستاذ طه حسين...».

لست أريد أن أدافع عن آراء طه حسين التي نقدها الصعيدي، ولكني أعتقد أن طه حسين حين يبدأ أقواله بكلمة «أكاد أعتقد» وغيرها إنما هو أقرب إلى الأسلوب العلمي الحديث من خصومه الرقعاء الذين يأتون بالرأي القاطع المطلق، ولا يحبون أن يشككوا فيه.

إن من أسباب هذا التطور الهائل في العلم الحديث هو أنه سلك طريق الشك وخلع عن نفسه تلك النزعة العتيقة التي من شأنها تجميد المعرفة ووقفها عند الرأي الذي لا شك فيه. ولهذا أصبحت الليالي حبلى بالآراء الجديدة في كل حين، ولا يكاد يظهر رأي حتى يظهر وراءه رأي آخر ضده. وهكذا ينمو العلم يوماً بعد يوم(*).

(*) انظر **أسطورة الأدب الرفيع**: ص275 ـ 276.

من كتاب د. طه حسين

في الشعر الجاهلي

مرآة الحياة الجاهلية
يجب أن تلتمس في القرآن لا في الشعر الجاهلي

على أني أحبّ أن يطمئن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشفقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك شعراً جاهلياً يمثّل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الإسلام؛ فلن يمحو هذا الكتاب ما يعتقدون، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما يبتغون من لذة علمية وفنية. بل أنا أذهب إلى أبعد من هذا، فأزعم أني سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة سهلة يصلون منها إلى هذه الحياة الجاهلية، أو بعبارة أصح: يصلون منها إلى حياة جاهلية لم يعرفوها، إلى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطوّلات وغيرها مما يُنسب إلى الشعراء الجاهليين. ذلك أني لا أنكر الحياة الجاهلية وإنما أنكر أن يمثّلها هذا الشعر الذي يسمونه الشعر الجاهلي. فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك إليها طريق امرىء القيس والنابغة والأعشى وزهير؛ لأني لا أثق بما ينسب إليهم؛ وإنما أسلك إليها طريقاً أخرى، وأدرسها في نصّ لا سبيل إلى الشك في صحته، أدرسها في القرآن. فالقرآن

أصدق مرآة للعصر الجاهلي. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه. أدرسها في القرآن، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النبي وجادلوه، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاؤوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألفها آباؤهم قبل ظهور الإسلام. بل أدرسها في الشعر الأموي نفسه. فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدّد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية. فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذي الرُّمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي يُنسب إلى طَرَفة وعنترة والشمّاخ وبِشر بن أبي خازم.

قلت: إن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. وهذه القضية غريبة حين تسمعها؛ ولكنها بدهية حين تفكر فيها قليلاً. فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أُعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه. وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه. وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدّق أن القرآن كان جديداً كله على العرب. فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه، جديداً فيما يدعو إليه، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون، ولكنه كان كتاباً عربياً؛ لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في

العصر الجاهلي، وفي القرآن ردّ على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية، وفيه ردّ على اليهود، وفيه ردّ على النصارى، وفيه ردّ على الصابئة والمجوس، وهو لا يردّ على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم، وإنما يردّ على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها. ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيّدوه، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة.

أفترى أحداً يحفل بي لو أني أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يُدينها أحد في مصر؟ ولكنني أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية، وأُحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام. وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الأديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات، ثم مقاومة الدولة نفسها تمثّلها النيابة والقضاء. ذلك لأني أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحميها الدولة المصرية. وكذلك كانت الحال حين ظهر الإسلام: هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون. وهاجم اليهود فعارضه اليهود. وهاجم النصارى فعارضه النصارى. ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة، وإنما كانت تقدّر بمقدار ما كان لأهلها من قوّة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية. فأما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرّت أصحابه إلى الهجرة. وأما يهودية اليهود فقد ألّبت عليه وجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً، ثم انتهت إلى الحرب والقتال. وأما نصرانية النصارى فلم تكن

معارضتها للإسلام إبّان حياة النبي قوية قوّة المعارضة الوثنية واليهودية. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، إنما كانت وثنية في مكة، يهودية في المدينة، ولو ظهر النبي في الحِيرة أو في نَجْران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة.

وفي الحق أن الإسلام لم يكد يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استحال الجهاد بينه وبين النصارى من جدال ونضال بالحجة إلى اصطدام مسلّح، أدرك النبي أوّله وانتهى به الخلفاء إلى أقصى حدوده.

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدّث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب النحل والديانات إنما يتحدّث عن العرب وعن نحل وديانات ألفها العرب. فهو يُبطل منها ما يبطل، ويؤيد منها ما يؤيد. وهو يلقى في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطان على نفوس الناس. وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين والبحث عنها في القرآن!

فأما هذا الشعر الذي يُضاف إلى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني القويّ والعاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية؛ وإلا فأين تجد شيئاً من هذا في شعر امرىء القيس أو طَرَفة أو عنترة! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين!

وأما القرآن فيمثّل لنا شيئاً آخر، يمثّل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها إلى أن يجادلوا عنها ما وسعهم الجدال. فإذا رأوا أنه قد أصبح قليل الغَنَاء لجأوا إلى الكيد، ثم إلى الاضطهاد، ثم إلى إعلان الحرب التي لا تبقي ولا تذر.

أفتظن أن قريشاً كانت تُكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحّي في سبيلها بثروتها وقوّتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثّله هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! كانت قريش متديّنة قوية الإيمان بدينها. ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما ضحت. وقل مثل ذلك في اليهود؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النبي عن دينهم.

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي. ولكن القرآن لا يمثّل الحياة الدينية وحدها؛ وإنما يمثّل شيئاً آخر غيرها لا نجده في هذا الشعر الجاهلي، يمثّل حياة عقلية قوية، يمثّل قدرة على الجدال والخصام أنفق القرآن في جهادها حظاً عظيماً. أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوّة الجدال والقدرة على الخصام والشدّة في المحاورة! وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها: في البعث، في الخلق، في إمكان الاتصال بين الله والناس، في المعجزة وما إلى ذلك.

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوّة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين! كلا! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية؛ وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة.

وهنا يجب أن نحتاط، فلم يكن العرب كلهم كذلك، ولا يمثّلهم القرآن كلهم كذلك؛ وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين: طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم؛ وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ.

القرآن شاهد بهذا. أليس يحدّثنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعةً لسادتهم وزعمائهم لا جهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق، والذين سيقولون يوم يسألون: . بلى! والقرآن يحدّثنا عن جفوة الأعراب وغلظتهم وإمعانهم في الكفر والنفاق وقلّة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين. أليس هو الذي يقول: . أليس قد شرع للنبي أن يتألّف قلوب الأعراب بالمال! بلى. فالقرآن إذن يُمثّل الأمة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة، فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم؛ وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة أو امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألّفهم النبي بالمال أحياناً.

والقرآن لا يمثّل الأمة العربية متدينة مستنيرة فحسب، بل هو

يعطينا منها صورة أخرى يدهش لها الذين تعوّدوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الإسلام؛ فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الإسلام أمة معتزلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي؛ وهم يبنون على هذا قضايا ونظريات، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثّرت في الشعر الإسلامي: لم يتأثر بحضارة الفرس والروم. وأنّى له ذلك! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة. كلا! القرآن يحدّثنا بشيء غير هذا، القرآن يحدّثنا بأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قويّ قسمهم أحزاباً وفرّقهم شيعاً. أليس القرآن يحدّثنا عن الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب إلى حزبين مختلفين: حزب يشايع أولئك، وحزب يناصر هؤلاء! أليس في القران سورة تسمى سورة الروم وتبتدىء بهذه الآيات:

﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾(1)

لم يكن العرب إذن كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين؛ فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم. وهو يصف اتصالهم الاقتصادي بغيرهم من الأمم في السورة المعروفة ﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيۡشٍ* إِۦلَٰفِهِمۡ رِحۡلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيۡفِ﴾(2)

---

(1) سورة الروم: الآيات 1 ـ 4.

(2) سورة قريش: الآيتان 1 ـ 2.

وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس.

وسيرة النبي تحدّثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة. ألم يهاجر المهاجرون الأوّلون إلى هذه البلاد! وهذه السيرة نفسها تحدّثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر. فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم. لم يكونوا على غير دين ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظاً ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى، كذلك يمثلهم القرآن.

وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوّة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدّق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية!

أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي! أرأيت أن هذا النحو من البحث يغيّر كل التغيير ما تعوّدنا أن نعرف من أمر الجاهليين![*].

(*) **في الشعر الجاهلي** ص15 ـ 23، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1344هـ ـ 1926م.

الشعر الجاهلي واللغة

على أن هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الشعر الجاهلي، ولعله أبلغ في إثبات ما نذهب إليه. فهذا الشعر الذي رأينا أنه لا يمثّل الحياة الدينية والعقلية للعرب الجاهليين بعيد كل البعد عن أن يمثّل اللغة العربية في العصر الذي يزعم الرواة أنه قيل فيه. والأمر هنا يحتاج إلى شيء من الروية والأناة، فنحن إذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذي نجده في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة ما معناه، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها، تستعمل حقيقة مرة ومجازاً مرة أخرى، وتتطوّر تطوّراً ملائماً لمقتضيات الحياة التي يحياها أصحاب هذه اللغة.

نقول إن هذا الشعر الجاهلي لا يُمثّل اللغة الجاهلية. ولنجتهد في تعرّف اللغة الجاهلية هذه ما هي، أو ماذا كانت في العصر الذي يزعم الرواة أن شعرهم الجاهلي هذا قد قيل فيه. أما الرأي الذي اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون إلى قسمين: قَحْطانية منازلهم الأولى في اليمن، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز.

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فُطِروا

على العربية فهم العاربة، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً؛ كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو الكلدانية، ثم تعلّموا لغة العرب العاربة فمحت لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة. وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن إبراهيم. وهم يروون حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية، خلاصته أن أوّل من تكلم بالعربية ونسي لغة أبيه إسماعيل بن إبراهيم.

على هذا كله يتفق الرواة، ولكنهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبته البحث الحديث، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب العاربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة). وقد روي عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا.

وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية. واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد. ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً. وإذن فلا بدّ من حلّ هذه المسألة.

إذا كان أبناء إسماعيل قد تعلّموا العربية من أولئك العرب الذين نسميهم العاربة فكيف بَعُد ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب العاربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متمايزتان، واستطاع العلماء المحدّثون أن يثبتوا هذا التمايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدالاً! والأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فواضح

جدّاً لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية.

للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى. وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبنون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبّت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقرّ بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل؛ فأولئك وهؤلاء ساميون.

ولكن الشيء الذي لا شك فيه هو أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين: ديانة النصارى واليهود.

فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد، وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادّية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة قصة القرابة المادّية بين العرب العدنانية واليهود؟

وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأُسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أوّل هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى.

فأما التجارة فنحن نعلم أن قريشاً كانت تصطنعها في الشام ومصر وبلاد الفرس واليمن وبلاد الحبشة.

وأما الدين فهذه الكعبة التي كانت تجتمع حولها قريش ويحجّ إليها العرب المشركون في كل عام، والتي أخذت تبسط على نفوس هؤلاء العرب المشركين نوعاً من السلطان قوياً، والتي أخذ هؤلاء العرب المشركون يجعلون منها رمزاً لدين قوي كأنه كان يريد أن يقف في سبيل انتشار اليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى. فنحن نلمح في الأساطير أن شيئاً من المنافسة الدينية كان قائماً بين مكة ونجران. ونحن نلمح في الأساطير أيضاً

أن هذه المنافسة الدينية بين مكة وبين الكنيسة التي أنشأها الحبشة في صنعاء هي التي دعت إلى حرب الفيل التي ذكرت في القرآن.

فقريش إذن كانت في هذا العصر ناهضة نهضة مادّية تجارية، ونهضة دينية وثنية. وهي بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد في البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة تقاوم تدخّل الروم والفرس والحبشة ودياناتهم في البلاد العربية.

وإذا كان هذا حقاً ـ ونحن نعتقد أنه حق ـ فمن المعقول جدّاً أن تبحث هذه المدنية الجديدة لنفسها عن أصل تاريخي قديم يتصل بالأصول التاريخية الماجدة التي تتحدث عنها الأساطير. وإذن فليس ما يمنع قريشاً من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم، كما قبلت روما قبل ذلك ولأسباب مشابهة أسطورة أخرى صنعها لها اليونان تثبت أن روما متصلة بإينياس بن بريام صاحب طِرْوادة.

أمر هذه القصة إذن واضح. فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً. وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها عندما يريد أن يتعرّف أصل اللغة العربية الفصحى. وإذن فنستطيع أن نقول إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأي لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة، وإن قصة «العاربة» و«المستعربة» وتعلُّم إسماعيل العربية من جُرْهُم، كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء فيه.

والنتيجة لهذا البحث كله تردّنا إلى الموضوع الذي ابتدأنا به منذ حين، وهوِ أن هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثّل اللغة الجاهلية ولا يمكن أن يكون صحيحاً. ذلك لأننا نجد بين هؤلاء الشعراء الذين يضيفون إليهم شيئاً كثيراً من الشعر الجاهلي قوماً ينتسبون إلى عرب اليمن إلى هذه القحطانية العاربة التي كانت تتكلم لغة غير لغة القرآن، والتي كان يقول عنها أبو عمرو بن العلاء: إن لغتها مخالفة للغة العرب، والتي أثبت البحث الحديث أن لها لغة أخرى غير اللغة العربية.

ولكننا حين نقرأ الشعر الذي يضاف إلى شعراء هذه القحطانية في الجاهلية لا نجد فرقاً قليلاً ولا كثيراً بينه وبين شعر العدنانية. نستغفر الله! بل نحن لا نجد فرقاً بين لغة هذا الشعر ولغة القرآن. فكيف يمكن فهم ذلك أو تأويله؟ أمر ذلك يسير، وهو أن هذا الشعر الذي يضاف إلى القحطانية قبل الإسلام ليس من القحطانية في شيء، لم يقله شعراؤها وإنما حمل عليهم بعد الإسلام لأسباب مختلفة سنبيّنها حين نعرض لهذه الأسباب التي دعت إلى انتحال الشعر الجاهلي في الإسلام(*).

(*) **في الشعر الجاهلي** ص24 ـ 30.

الشعر الجاهلي واللهجات

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القحطاني إلى الشعر الجاهلي العدناني نفسه. فالرواة يحدّثوننا أن الشعر تنقّل في قبائل عدنان، كان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم. فظل فيها إلى ما بعد الإسلام أي إلى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجرير.

ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين؛ لأننا لا نعرف ما ربيعةُ وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة، أي لأننا ننكر أو نشك على أقل تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تُسمّى بها القبائل، وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل؛ ونعتقد أو نرجح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين.

ولكن مسألة النسب وقيمته مسألة لا تعنينا الآن. فلندعها إلى حيث نعرض لها إذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها. وقد بيّنا رأينا فيها بياناً مجملاً في «ذكرى أبي العلاء». إنما المسألة التي تعنينا الآن وتحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقّل الشعر في قبائل عَدْنان قبل الإسلام) مسألة فنية خالصة. فالرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة

اللغة ولا متفقة اللهجة قبل أن يظهر الإسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تباين اللهجات. وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الإسلام. ولا سيما إذا صحّت النظرية التي أشرنا إليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متنابذين، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادّية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات.

فإذا صح هذا كله، كان من المعقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل العدنانية لغتها ولهجتها ومذهبها في الكلام، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة. ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي. فأنت تستطيع أن تقرأ هذه المطوّلات أو المعلقات التي يتخذها أنصار القديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح، فسترى أن فيها مطوّلة لامرىء القيس وهو من كِنْدة أي من قحطان، وأخرى لزُهَيْر، وأخرى لعنترة، وثالثة للَبِيد، وكلهم من قيس؛ ثم قصيدة لطَرَفة، وقصيدة لعمرو بن كلثوم، وقصيدة أخرى للحارث بن حِلِّزة وكلهم من ربيعة.

تستطيع أن تقرأ هذه القصائد السبع دون أن تشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام. البحر العروضي هو هو، وقواعد القافية هي هي، الألفاظ مستعملة في معانيها كما نجدها عند شعراء المسلمين، والمذهب الشعري هو هو.

كل شيء في هذه المطوّلات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما. فنحن بين اثنتين: إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي؛ وإما أن نعترف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها حملاً بعد الإسلام، ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى. فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء، ويثبته البحث الحديث.

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أو لدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه، وهو أن القرآن الذي تُلي بلغة واحدة ولهجة واحدة هي لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القرّاء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعدّدت اللهجات فيه وتباينت تبايناً كثيراً، جدّ القرّاء والعلماء المتأخرون في ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علماً أو علوماً خاصة. ولسنا نشير هنا إلى هذه القراءات التي تختلف فيما بينها اختلافاً كثيراً في ضبط الحركات سواء أكانت حركات بِنْية أو حركات إعراب. لسنا نشير إلى اختلاف القرّاء في نصب «الطير» في الآية: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾[1] أو رفعها، ولا إلى اختلافهم في ضم الفاء أو فتحها في الآية: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[2] ولا إلى اختلافهم في ضم الحاء أو كسرها في الآية: ﴿وَيَقُولُونَ حِجْرًا

---

(1) سورة سَبَأ: الآية 10.

(2) سورة التّوبَة: الآية 128.

﴿مَحۡجُورٗا﴾[1] ولا إلى اختلافهم في بناء الفعل للمجهول أو للمعلوم في الآية: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾[2]. لا نشير إلى هذا النحو من اختلاف الروايات في القرآن فتلك مسألة معضلة نعرض لها ولما ينشأ عنها من النتائج إذا أتيح أن ندرس تاريخ القرآن. إنما نشير إلى اختلاف آخر في القراءات يقبله العقل، ويسبغه النقل، وتقتضيه ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش، ومدّت حيث لم تكن تمدّ، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكّنت حيث لم تكن تسكن، وأدغمت أو أخفت ونقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل. فهذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام.

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دوّنها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات، واختلاف اللهجات. وإذا لم يكن نظم القرآن، وهو ليس شعراً ولا مقيداً بما يتقيد به الشعر، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل، فكيف استطاع الشعر، وهو مقيد بما تعلم من القيود، أن يستقيم لها؟! وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي، أي كيف لم توجد صلة

(1) سورة الفُرقان: الآية 22.

(2) سورة الرُّوم: الآيتان 2-3.

واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل؟

ستقول: ولكن اختلاف اللهجات كان قائماً بعد القرآن، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الإسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد الإسلام، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي.

ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الإسلام، ولست أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف. ولكني أظن أنك تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه، وهو أن القبائل بعد الإسلام قد اتّخذت للأدب لغة غير لغتها، وتقيدت في الأدب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في لغتها الخاصة، أي إن الإسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي لغة قريش. فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها في أدبها بوجه عام. فلم يكن التميمي أو القيسي حين يقول الشعر في الإسلام يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها. ومثل ذلك واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة. كان للدوريّين من اليونان شعرهم الدوريّ وأوزانهم الدوريّة، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونية. ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والأوزان اليونية والنثر الأتيكي، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع في أثينا من مناهج النظم والنثر، ويصطنعون اللغة اليونية التي هذّبها

مذهب الأثنيين في الكلام، فهم كانوا يعدلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم إلى لغة الأثنيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم. وكذلك فعل العرب بعد الإسلام: عدلوا في لغتهم الأدبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة إلى لغة القرآن ولهجتها. والأمر كذلك في الأمم الحديثة الكبرى ذات الأقاليم المتنائية. والأطراف المتباعدة والتكوين الجنسي المعقد. ولست أضرب لذلك إلا مثلاً واحداً حياً هو مثل فرنسا. ففي فرنسا إلى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية لها نحوها ولها قوامها الخاص ولها شعرها؛ ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يعدلون عن لغتهم الإقليمية إلى اللغة الفرنسية. وقليل جداً من بينهم من يذهب مذهب (ميسترال) فيكتب في لغته الإقليمية الخاصة.

وأنا أشعر بالحاجة إلى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي؛ لأنهم لم يتعوّدوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب. ذلك أن في لغتنا المصرية العصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلأهل مصر العليا لهجاتهم، ولأهل مصر الوسطى لهجاتهم، ولأهل القاهرة لهجتهم، ولأهل مصر السفلى لهجاتهم. وهناك اتفاق مطّرد بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية، فأهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا. وهذا ملائم لطبيعة الأشياء. فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام. ومع هذا كله فنحن حين ننظم

الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلمي نعدل عن لغتنا ولهجتنا الإقليمية إلى هذه اللغة واللهجة التي عدل إليها العرب بعد الإسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش، أي لغة القرآن ولهجته.

* * *

فالمسألة إذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية، وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية. ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز. فلما جاء الإسلام عمّت هذه السيادة وسار سلطان اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب.

وإذن فنحن إذا استطعنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه.

ولندع هذه المسألة الفنية الدقيقة التي نعترف بأنها في حاجة إلى تفصيل وتحقيق أوسع وأشمل مما يسمح لنا به المقام في هذا الفصل إلى مسألة أخرى ليست أقل منها خطراً، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من العسر والمشقة؛ لأنهم لم يتعوّدوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي. وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتّخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ

القرآن والحديث ونحوهما ومذاهبهما الكلامية. ومن الغريب أنهم لا يكادون يجدون في ذلك مشقة ولا عسراً، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابسه لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة. إذن فنحن نجهر بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء، وأن هذه الدقة في الموازاة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من السذاجة لم يتح لنا مثله. إنما يجب أن تحملنا هذه الدقة في الموازاة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا: أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازاة نتيجة من نتائج المصادفة، وإنما هي شيء تُكُلِّف وطلب وأنفق فيه أصحابه بياض الأيام وسواد الليالي؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جداً من السذاجة لنصدّق أن فلاناً أقبل على ابن عباس وقد أعدّ له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة، فإذا أجاب عليها سأله: وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول: نعم! قال امرؤ القيس أو قال عنترة أو قال غيرهما من الشعراء... وينشد بيتاً لا تشك إن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذي يستشهد عليه من ألفاظ القرآن!

وهنا نمس أمراً من هذه الأمور التي سيغضب لها أنصار الأدب القديم، ولكننا سنمضي في طريقنا كما بدأنا لا مواربين ولا مخادعين: أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت في تكلّف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التي كانت تدعو إلى وضع الكلام وانتحاله، لإثبات أن

ألفاظ القرآن كلها مطابقة للفصيح من لغة العرب، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل في القرن الثاني والثالث للهجرة. وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا، وعمر بن أبي ربيعة حين أنشده:

أَمِنْ آلِ نُعْمٍ أنت غادٍ فمبكُر

وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله إلى الناس ودسّ على مولاه شيئاً كثيراً، وهو عكرمة. وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية؛ لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة أو رويت عنه أشياء كثيرة تنفع الشيعة، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له: ما رأيت أحفظ منك يا بن عباس، بقوله: ما رأيت أحفظ من علي. وأنت تعلم أن هناك حديثاً ترويه الشيعة يجعل النبي مدينة العلم، ويجعل علياً بابها.

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه قد وضعت في سذاجة وسهولة ويسر، لا لشيء إلا هذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب لفظاً من ألفاظ القرآن ويجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد العلماء أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتّخذها سبيلاً إلى ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلاً يسيراً جداً، لعل نافعاً سأل ابن عباس عن مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها الناس.

وهذا النحو من التكلّف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شائعاً معروفاً في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن أطيل ولا أن أتعمق في إثبات هذا؛ إنما أحيلك إلى كتاب «الأمالي لأبي علي القالي» وإلى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف تنسب إلى الأعراب رجالاً ونساءً شباباً وشيباً. سترى مثلاً بنات سبعاً اجتمعن وتواصفن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاماً غريباً ومسجوعاً يأخذه أهل السذاجة على أنه قد قيل حقاً، في حين أنه لم يقل، وإنما كتبه معلّم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد أن يتفيهق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في سبع بنات اجتمعن وتواصفن المثل الأعلى للزوج الذي تطمع فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن كلاماً غريباً مسجوعاً في وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحبّ المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شعراً ونثراً وسجعاً، تجده في الأمالي والعقد الفريد وديوان المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعتقد أن هذا النحو من الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الإنشاء.

ولكني بعدت عن الموضوع فيما يظهر، فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل: أليس هذا الشعر الجاهلي الذي ثبت أنه لا يمثّل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثّل لغتهم، أليس هذا الشعر قد وضع وضعاً وحمل على أصحابه

حملاً بعد الإسلام؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن في هذا. ولكننا محتاجون بعد أن ثبتت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التي حملت الناس على وضع الشعر وانتحاله بعد الإسلام(*).

(*) **في الشعر الجاهلي** ص31 ـ 41.

أسباب انتحال الشعر

ليس الانتحال مقصوراً على العرب

يجب أن يتعوّد الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدّر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويردّ كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا إلى الحق فيه، فهو أنهم لم يلّموا إلماماً كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة، أو لم يخطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها؛ وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذّة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد، لم تؤثّر في أحد ولم يؤثر فيها أحد، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطانها على العالم القديم.

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينه وبين تاريخ العرب لتغيّر رأيهم في الأمة العربية، ولتغيّر بذلك تاريخ العرب أنفسهم، ولست أذكر من هذه الأمم القديمة إلا أمتين اثنتين: الأمة اليونانية والأمة الرومانية. فقد قدّر لهاتين

الأمتين في العصور القديمة مثل ما قدّر للأمة العربية في العصور الوسطى. كلتاهما تحضّرت بعد بداوة. وكلتاهما خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة. وكلتاهما انتهت إلى نوع من التكوين السياسي دفعها إلى أن تتجاوز موطنها الخاص وتُغِير على البلاد المجاورة وتبسط سلطانها على الأرض. وكلتاهما لم تبسط سلطانها على الأرض عبثاً وإنما نفعت وانتفعت وتركت للإنسانية تُراثاً قيماً لا تزال تنتفع به إلى الآن: ترك اليونان فلسفةً وأدباً، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً.

وكذلك كان شأن هذه الأمة العربية، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداوة، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة، وانتهى بها تكوينها السياسي إلى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان إليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض، وتركت كما ترك اليونان والرومان للإنسانية تراثاً قيماً خالداً فيه أدب وعلم ودين. وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشابهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة.

وفي الحق أن التفكير الهادىء في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهي بنا إلى نتائج متشابهة إن لم نقل متحدة. ولم لا؟ أليست هذه الإشارة التي قدّمناها إلى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفي لتحملك على أن تفكّر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتهت إلى نتائج واحدة أو متقاربة!

ولسنا نريد أن نترك الموضوع الذي نحن بإزائه للبحث عما

يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان؛ فنحن لم نكتب لهذا، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التي نحاول أن ندرسها في هذا الكتاب والتي يجزع لها أنصار القديم جزعاً شديداً ليست مقصورة على الأمة العربية، وإنما تتجاوزها إلى غيرها من الأمم القديمة، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدتين. فلن تكون الأمة العربية أوّل أمة انتحل فيها الشعر انتحالاً وحمل على قدمائها كذباً وزوراً، وإنما انتحل الشعر في الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحمل على القدماء من شعرائهما، وانخدع به الناس وآمنوا له، ونشأت عن هذا الانخداع والإيمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين إليها؛ حتى كان العصر الحديث وحتى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردّوا الأشياء إلى أصولها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس إلى اليونان والرومان لم تنته بعد، وأنها لن تنتهي غداً ولا بعد غد. وأنت تعلم أنها قد وصلت إلى نتائج غيّرت تغييراً تاماً ما كان معروفاً متوارثاً من تاريخ هاتين الأمتين وآدابهما. وأنت إذا فكرت فستوافقني على أن منشأ هذا الحركة النقدية إنما هو في حقيقة الأمر تأثر الباحثين في الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذي دعوت إليه في أول هذا الكتاب، وهو منهج (ديكارت) الفلسفي.

وسواء رضينا أم كرهنا فلا بدّ من أن نتأثر بهذا المنهج في بحثنا العلمي والأدبي كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب. ولا بدّ من أن نصطنعه في نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطنعه أهل الغرب في نقد

آدابهم وتاريخهم. ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تتغير وتصبح غربية، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية. وهي كلما مضى عليها الزمن جدّت في التغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب.

وإذا كان في مصر الآن قوم ينصرون القديم، وآخرون ينصرون الجديد، فليس ذلك إلا لأن في مصر قوماً قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية، وآخرين لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل. وانتشار العلم الغربي في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية إلى نشر هذا العلم الغربي؛ كل ذلك سيقضي غداً أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربياً، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان.

ولقد أحب أن تلّم إلماماً قليلاً بأي كتاب من هذه الكتب الكثيرة التي تنشر الآن في أوروبا في تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية، وأن تسأل نفسك بعد هذا الإلمام ماذا بقي مما كان يعتقده القدماء في تاريخ الآداب عند هاتين الأمتين: أحق ما كان يعتقد القدماء في شأن الإلياذة والأودِيسة؟ أحق ما كانوا يتحدّثون به بل ما كانوا يؤمنون به في شأن (هوميروس) و(هيريودوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساساً لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان؟ إن من اللذيذ حقاً أن تقرأ ما كتب (هيرودوت) في تاريخ اليونان، و(تيتوس ليفوس) في تاريخ الرومان، وما يكتب

المحدّثون الآن في تاريخ هاتين الأمتين. ولكنك لا تكاد تجد شيئاً من الفرق بين ما كان يتحدّث به ابن إسحاق ويرويه الطبري من تاريخ العرب وآدابهم، وما يكتبه المؤرّخون والأدباء عن العرب في هذا العصر. ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرّخين والأدباء لم تتأثر بعدُ بهذا المنهج الحديث، ولم تستطع بعدُ أن نؤمن بشخصيتها وأن تخلّص هذه الشخصية من الأوهام والأساطير.

وإذا كان قد قدّر لهذا الكتاب ألا يرضي الكثرة من هؤلاء الأدباء والمؤرّخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضيره ولن يقلّل من تأثيره في هذا الجيل الناشىء. فالمستقبل لمنهج (ديكارت) لا لمناهج القدماء.

السياسة وانتحال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت إلى انتحال الشعر والأخبار. ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جدّاً، هما الدين والسياسة. والحق أن لا سبيل إلى فهم التاريخ الإسلامي مهما تختلف فروعه إلا إذا وضحت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً. فقد أرادت الظروف ألا يستطيع العرب منذ ظهر الإسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني.

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالإسلام؛ فهم

محتاجون إلى أن يعتزّوا بهذا الإسلام ويرضوه ويجدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرصون عليه. وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع، فهم مضطرون إلى أن يرعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطامعهم ودينهم.

وإذن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين، متأثر بالسياسة. وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما، أو بعبارة أصح: في الاستفادة منهما جميعاً، فخليق بالمؤرّخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن يجعل مسألة الدين والسياسة عند العرب أساساً للبحث عن الفرع الذي يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ. وسترى عندما نتعمق بك قليلاً في هذا الموضوع أنا لسنا غُلاة ولا مخطئين.

وأوّل ما يحسن أن نلاحظه، هو هذا الجهاد العنيف الذي اتصل بين النبي وأصحابه من ناحية، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى. أما في أوّل عهد الإسلام بالظهور حين كان النبي وأصحابه في مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جدلياً خالصاً، وكان النبي يكاد يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات، فيبلغ منهم ويفحمهم ويضطرهم إلى الإعياء. وهو كلما بلغ من ذلك حظاً انتصر له من قومه فريق حتى تكوّن له حزب ذو خطر، ولكنه لم يكن حزباً سياسياً، ولم يكن يطمع في ملك ولا تغلّب ولا قهر، أو لم يكن ذلك في دعوته. غير أن هذا الحزب كان كلما اشتدّت

قوّته وقوي أَسْره اشتدّت مناضلة قريش له وفتنتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبي إلى المدينة.

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة إلى المدينة، وعما أعدّ الأنصار لنصر النبي وإيوائه، وعن النتائج المختلفة التي أنتجتها الهجرة. ولكنا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبي وقريش وضعاً جديداً، جعلت الخلاف سياسياً يعتمد في حله على القوّة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يعتمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير.

منذ هاجر النبي إلى المدينة تكوّنت للإسلام وحدة سياسية لها قوّتها المادّية وبأسها الشديد، وأحسّت قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة، إلى شيء آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً في نفوس قريش من الدين وما يتصل به، وهو السيادة السياسية في الحجاز، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل إليها بتجارتها في الشتاء والصيف. وأنت تعلم أن الاستيلاء على العِير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر. فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينياً خالصاً ما أقام النبي في مكة. فلما انتقل إلى المدينة أصبح هذا الجهاد دينياً وسياسياً واقتصادياً، وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصوراً على أن الإسلام حق أو غير حق، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذعن، والطرق التجارية لمن تخضع.

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ

هاجر إلى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب، بل مع اليهود أيضاً.

ولكننا لا نكتب تاريخ النبي، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنينا من هذا كله، وهو أن استحالة الجهاد إلى جهاد سياسي بعد أن كان جهاداً دينياً قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة، أو بين قريش والأنصار لم تكن موجودة من قبل. فالسيرة تحدّثنا بأن صِلات المودّة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي إلى المدينة. وكان ذلك معقولاً وطبيعياً؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش إلى الشام. ولم يكن بدّ لهذه المدينة التجارية التي تسمى مكة من أن تؤمّن طرقها التجارية وتوثّق صِلات الودّ مع الذين يستطيعون أن يعرّضوا هذه الطريق للخطر.

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة، وما هي إلا أن اصطبغت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في «بَدْر» ويوم انتصرت قريش في «أُحُد»، وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف، فوقف شعراء الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويُشيد بذكر قومه. ثم كان الموقف دقيقاً؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشاً عن النبي وأصحابه وهم من قريش؛ وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه، وهم من خلاصة قريش. ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدّة والعنف؛ فإن النبي كان يحرّض عليه، ويثيب أصحابه ويقدّمهم ويعِدُهم، مثل ما

كان يعد المقاتلين من الأجر المثوبة عند الله، ويتحدّث أن جبريل كان يؤيد حساناً.

كثر الهجاء إذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدّت. وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثأر للدماء المسفوكة، وجدّهم في الدفاع عن الأعراض المنتهكة. فليس غريباً أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ.

ولقد مضت قريش في جهادها بالسنان واللسان والأنفس والأموال، وأعانها من أعانها من العرب واليهود، ولكنها لم توفق. وأمست ذات يوم وإذا خيل النبي قد أظلّت مكة، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فإذا هو بين اثنتين: إما أن يمضي في المقاومة فتفنى مكة، وإما أن يصانع ويصالح ويدخل فيما دخل فيه الناس وينتظر لعل هذا السلطان السياسي الذي انتقل من مكة إلى المدينة ومن قريش إلى الأنصار أن يعود إلى قريش وإلى مكة مرة أخرى. أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش، وتمّت للنبي هذه الوحدة العربية، وأُلقي الرماد على هذه النار التي كانت متأججة بين قريش والأنصار، وأصبح الناس جميعاً في ظاهر الأمر إخواناً مؤتلفين في الدين.

ولعل النبي لو عمِّر بعد فتح مكة زمناً طويلاً لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن، وأن يوجّه نفوس العرب وجهة أخرى؛ ولكنه توفي بعد الفتح بقليل، ولم يضع قاعدة للخلافة، ولا دستوراً لهذه الأمة التي جمعها بعد فرقة. فأي غرابة في أن تعود هذه الضغائن

إلى الظهور، وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نومها، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يخفي تلك الأحقاد!

وفي الحق أن النبي لم يكد يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون؟ ولمن تكون؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقية من دين وحزم نفر من قريش، ولولا أن القوّة المادّية كانت إذ ذاك إلى قريش. فما هي إلا أن أذعنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمارة إلى قريش. وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين، وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه إلا سعد بن عُبَادة الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبا بكر، وأن يبايع عمر، وأن يصلي بصلاة المسلمين، وأن يحجّ بحجهم. وظل يمثل المعارضة قوي الشكيمة ماضي العزيمة، حتى قتل غِيلة في بعض أسفاره. قتلته الجن فيما يزعم الرواة. وانصرفت قوّة قريش والأنصار إلى ما كان من انتقاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر، وإلى ما كان من الفتوح أيام عمر. ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي، ولا تلك الدماء التي سُفكت في الغزوات.

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار، أو بعبارة أصح: بين قريش والأنصار وبين الفتنة. فالرواة يحدّثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تَهَاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي. وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى، وهي أن قريشاً والأنصار تذاكروا ما كان قد هجا به بعضهم بعضاً أيام النبي؛ وكانوا حراصاً على روايته يجدون في

ذلك من اللذة والشماتة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مرّ ذات يوم فإذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي؛ فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فيرضى؛ فمضى عمر وتركه. وفقه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدّمنا من أن الأنصار كانوا موتورين، وأن عصبيتهم كانت لا تطمئن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتعزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أفادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد.

وكان عمر قرشياً تكره عصبيته أن تزدرى قريش، وتنكر ما أصابها من هزيمة، وما أشيع عنها من منكر. وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضبط أمور الرعية، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية. وقد وفق بعض التوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدّث الرواة أن عبد الله بن الزبَعْرَى وضِرَار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدّثون عنده، قالا: جئناك لتدعو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده؛ قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء؛ قال: هذان أخواك قد أقبلا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك؛ قال حسان: إن شئتما فابدآ وإن شئتما بدأت؛ قالا: بل نبدأ، فأخذا ينشدانه مما قالت قريش

في الأنصار حتى فار وأخذ يغلي كالمرجل، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة. وذهب حسان مغضباً إلى عمر وقصّ عليه الخبر؛ قال عمر: سأردّهما عليك إن شاء الله. ثم أرسل من ردّهما؛ حتى إذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي، قال لحسان: أنشدهما ما شئت؛ فأنشدهما حتى اشتفى. وقال عمر بعد ذلك ـ فيما يحدّثنا صاحب الأغاني ـ: قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن، فأما إذ أبوا فاكتبوه. وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله، فقد كان الأنصار يكتبون هجاءهم لقريش ويحرصون على ألا يضيع.

قال ابن سَلّام: وقد نظرت قريش فإذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية، فاستكثرت منه في الإسلام. وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يُهجى فيه الأنصار.

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة إلى عثمان، تقدّمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى، فلم تصبح الخلافة في قريش فحسب، بل أصبحت في بني أمية خاصة. واشتدّت عصبية قريش، واشتدّت عصبية الأمويين، واشتدّت العصبيات الأخرى بين العرب، وقد هدأت حركة الفتح، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض. وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله إلى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب.

في ذلك الوقت تغيّرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق: فشلت هذه الخطة التي كان يختطها عمر، وهي منع العرب

أن يتذاكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الإسلام. وعاد العرب إلى شرّ مما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الإسلامية. ويكفي أن أقصّ عليك ما كان من تنافس الشعراء من الأنصار وغيرهم عند معاوية ويزيد بن معاوية، لتعلم إلى أي حدّ عاد العرب في ذلك الوقت إلى عصبيتهم القديمة.

ولعلك قرأت تلك القصة التي تخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شبب برَمْلة بنت معاوية نكاية في بني أمية. فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته، وقال لعبد الرحمن: فأين أنت من أختها هند! وأما يزيد فقد كان صورة لجدّه أبي سفيان، كان رجل عصبية وقوّة وفتك وسخط على الإسلام وما سنّه للناس من سنن، فأغرى كَعْب بن جُعَيْل بهجاء الأنصار؛ فاستعفاه وقال: أتريد أن تردّني كافراً بعد إسلام؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانياً فأجابه وهجا الأنصار هجاءً مقذعاً مشهوراً.

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجدّه أبي سفيان، يؤثر العصبية على كل شيء. وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحَرّة التي انتهكت فيها حرمات الأنصار في المدينة، والتي انتقمت فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر، والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة. ولأمر ما يقول الرواة حين يقصّون وقعة الحرّة إنه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدراً، أي من الذين أذلّوا قريشاً.

ولست في حاجة إلى أن أقصّ عليك هذه القصة الأخرى التي تمثّل لنا عمرو بن العاص وقد ضاق ذرعاً بالأنصار حتى كره

اسمهم هذا، وطلب إلى معاوية أن يمحوه، واضطر النعمان بن بشير وهو الأنصاري الوحيد الذي شايع بني أمية إلى أن يقول:

يا سعدُ لا نجبِ الدعاء فما لنا ... نسبٌ نُجيب به سوى الأنصارِ
نسبٌ تخيّره الإله لقومنا ... أَثْقِلْ به نسباً على الكفار!
إن الذين ثَوَوْا ببدر منكُمُ ... يوم القَلِيب هُمُ وَقودُ النار

وقد سمع معاوية هذا الشعر فلام عمراً على تسرعه ليس غير. فلم يكن معاوية أقلّ بغضاً للأنصار وتعصباً لقريش من مشيره عمرو، أو وليّ عهده يزيد. ولكن أصحاب هذه العصبية القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً، فكان منهم المسرف كيزيد، والمقتصد كمعاوية. وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في العصبية إلى شيء يشبه العطف على الأنصار والرثاء لهم. ولعل الزبير بن العوَّام كان من هؤلاء العاطفين على الأنصار الرائين لهم الحافظين لعهدهم والراعين لوصية النبي فيهم؛ فقد يحدّثنا الرواة أنه مرّ بنفر من المسلمين فإذا فيهم حسان ينشدهم، وهم غير حافلين بما يقول؛ فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي؛ وأثّر ذلك في نفس حسان فقال يمدحه ـ وأحب أن تلتفت إلى أول هذا الشعر، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبته من دخول الحزن على نفوس الأنصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش ـ:

أقام على عهد النبيّ وهَدْيِهِ ... حَوَارِيُّه والقولُ بالفعل يعدلُ
أقام على منهاجه وطريقه ... يُوالِي وليّ الحق والحقُّ أعدل
هو الفارس المشهور والبطل الذي ... يصول إذا ما كان يوم مُحَجَّل

إذا كشفت عن ساقها الحرب حشّها بأبيض سبَّاقٍ إلى الموت يُرْقِل
وإن امرأً كانت صَفِيَّةُ أمَّه ومن أسد في بيتها لمرفَّل
له من رسول الله قُرْبَى قريبةٌ ومن نصرة الإسلام مجدٌ مؤثَّل
فكم كربةٍ ذبَّ الزبير بسيفه عن المصطفى والله يعطي فيُجزل
فما مثله فيهم ولا كان قبله وليس يكون الدهرَ ما دام يَذْبُلُ
ثناؤك خير من فعال معاشر وفعلك يابن الهاشمية أفضل

فانظر إلى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يُمثّلان ذكر حسان لعهد النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الأنصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم. ولكن بقية هذه الأبيات تدعو إلى شيء من الاستطراد لا بأس به؛ لأنه لا يتجاوز الموضوع كثيراً؛ فقد يظهر من قراءة هذه الأبيات أنه قد قصد بها إلى الإلحاح في مدح الزبير وإحصاء مآثره. وقد يظهر أن في آخرها ضعفاً لا يلائم قوّة أوّلها.

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير بالدقة. أفتستبعد أن تكون عصبية الزبيرين قد مدّت هذه الأبيات وطوّلتها وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل إلى ما كانت تريد العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافسي ابنه عبد الله بنوع خاص.

واستطراد آخر لا بأس به؛ لأنه يثبت ما نحن فيه أيضاً؛ فقد ذكرت لك ما كان من هجاء الأخطل للأنصار. وهم يتحدّثون ـ كما رأيت ـ أن النعمان بن بشير غضب لهذا الهجاء وأنشد بين يدي معاوية أبياتاً نرويها لك، فسترى فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تضيف إلى الشعراء ما لم يقولوا.

وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتعصب لقريش ولبني أمية، أو قل يمالئهم التماساً للنفع عندهم. وقد تحدّثوا أنه كان الأنصاري الوحيد الذي شهد صِفِّين مع معاوية، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف على الأنصار ذكراً لعهد النبي، أو احتفاظاً بمودّة الأنصار ليوم الحاجة. قال النعمان بن بشير لمعاوية:

معاوِيَ إلّا تُعْطِنا الحقَّ تعترف   لِحَى الأَزْد مشدوداً عليها العمائمُ
أيشتُمُنا عبدُ الأراقم ضَلَّةً   وماذا الذي تُجدي عليك الأراقم!
فما لِيَ ثأرٌ دون قطع لسانه   فدونك من تُرضيه عنك الدراهم
وراعِ رويداً لا تَسُمْنا دنيّةً   لعلك في غِبِّ الحوادث نادم
متى تلقَ منا عصبةً خزرجيّةً   أو الأوسَ يوماً تخترمك المخارم
وتلقاك خيلٌ كالقَطَا مستطيرةٌ   شماطيطُ أرسالٌ عليها الشكائم
يسوّمها العَمرانِ عمرو بن عامر   وعِمْرانُ حتى تستباح المحارم
ويبدو من الخَوْد العزيزة حجلُها   وتبيضّ من هول السيوف المقادم
فتطلب شَعْبَ الصدْع بعد التئامه   فتُغْرِيَه فالآنَ والأمرُ سالم
وإلا فثوبي لَأُمةٌ تُبَّعيّة   تواريث آبائي وأبيضُ صارم
وأسمرُ خطّيٌّ كأنّ كعوبه   نوى القَسْب فيها لَهْذَمِيٌّ خُثارم
فإن كنت لم تشهد ببدرٍ وقيعةً   أذلّتْ قريشاً والأنوفُ رواغم
فسائل بنا حيَّيْ لؤيّ بن غالب   وأنت بما يخفَى من الأمر عالم
ألم تتبدّرْ يوم بدرٍ سيوفُنا   وليلك عما ناب قومك قاتم
ضربناكُمُ حتى تفرّق جمعُكم   وطارت أكفٌّ منكُمُ وجماجم
وعادت على البيت الحرام عرائس   وأنت على خوف عليك التمائم
وعضّت قريش بالأنامل بِغضَةً   ومن قبل ما عضّت عليك الأداهم
فكنا لها في كل أمر نكيده   مكان الشّجا والأمر فيه تفاقُم

فما إن رمى رامٍ فأوهى صَفَاتَنا ... ولا ضَامَنَا يوماً من الدهر ضائم

وإني لأُغْضِي عن أموٍر كثيرة ... سترقى بها يوماً إليك السلالم

أُصانع فيها عبدَ شمس وإنني ... لِتلك التي في النفس مني أكاتم

فما أنت والأمر الذي لستَ أهلَه ... ولكن وليّ الحق والأمرِ هاشم

إليهم يصير الأمر بعد شَتَاته، ... فمن لك بالأمر الذي هو لازم

بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم ... ومنهم له هادٍ إمامٌ وخاتم

فظاهر جدّاً أن هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد حُملت على النعمان بن بشير حملاً، حملها عليه الشيعة. ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطغنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسي إلى تأييد الحزب المناوىء لبني أمية، فانضموا إلى علي، فلسنا نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمي المذهب ولا علويّ الرأي، إنما كان أموياً أو بعبارة أصح: سُفْيانياً. فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي سفيان إلى مَرْوان بن الحَكَم تحوّل عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك.

فأنت ترى إلى أي حدّ كانت العصبية قد انتهت بقريش والأنصار. وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشعراء. وأن ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلّت العصبية الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها. ولكني لم أفرُغ بعدُ من أمر هذه العصبية بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشعراء، ولا أريد أن أدع هذه العصبية دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحَكَم أخي الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذي لم تبق لنا منه إلا آثار ضئيلة.

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجاة بين هذين الرجلين. وهم مضطرون إلى أن يختلفوا؛ فقد دخلت العصبية في الرواية أيضاً. أما الأنصار فكانوا يتحدّثون أن هذين الرجلين كانا صديقين؛ ولكن عبد الرحمن بن حسان الأنصاري كان يحبّ امرأة صاحبه القرشي ويختلف إليها؛ فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان؛ وأنبأت هذه زوجها فاحتال حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته؛ وأخفاها في إحدى الحجر؛ واحتالت امرأته حتى حملت القرشي على أن يزورها؛ فلما استقرّ به المقام عندها أقبل زوجها فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجر، فإذا هو يرى امرأته؛ ففسد الأمر بين الصديقين. وأما قريش فكانت تروي القصة نفسها، ولكنها تعكسها وتُظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتيه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها إلى ما كانت تريد رعايةً لحرمة الصديق.

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الأنصار وقريش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما، وأن ما يرويه صاحب الأغاني عن أصل هذه المهاجاة بعيد كل البعد عن النساء:

كان الصديقان يتصيدان بأكلُب لهما، قال القرشي لصاحبه:

أُزجر كلابك إنها قَلَطِيّةٌ   بُقْعٌ ومثلُ كلابكم لم تصطَدِ

فردّ عليه ابن حسان:

من كان يأكل من فريسة صيده   فالتمر يغنينا عن المتصيِّد
إنا أناس رَيِّقون وأمكم   ككلابكم في الولغ والمتردّد

حزناكُمُ للضَبِّ تحترشونه والريف يمنعكم بكل مهنّد

وعُظم الشر بين الصديقين منذ ذلك اليوم.

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال:

صار الذليلُ عزيزاً والعزيزُ به ذلٌّ وصار فروع الناس أذنابا
إني لملتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتمُ للناس أربابا
وفارقوا طلعكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديمَ العلم أنسابا

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين، فاستعان القرشيّ بشعراء من مضر وربيعة. ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى إلى معاوية، فأرسل إلى سعيد بن العاص، وكان واليه على المدينة، يأمره بأن يضرب كلّاً من الشاعرين مئة سوط، وكان سعيد عطوفاً على الأنصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفاً عليهم أيام عمر؛ وكانت بين سعيد وعبد الرحمن بن حسان مودّة فكرِه أن يضربه، وكره أيضاً أن يضرب القرشي فعطّل أمر معاوية. غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتعصّب لأخيه وضرب عبد الرحمن بن حسان مئة سوط. هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيراً في الشام هو النعمان بن بشير فكتب إليه:

ليت شعري أغائب أنت بالشا م خليلي أم راقد نُعمانُ
أيَّةً ما تكن فقد يرجع الغا ئب يوماً ويُوقَظ الوسنان
إن عمراً وعامراً أبوينا وحراماً قدما على العهد كانوا
إنهم مانِعوك أم قلة الكتّـ ـابِ أم أنت عاتب غضبان

أم جفاء أم أعوزتك القراطيـ ـس أم أمري به عليك هوان
يوم أنبئتَ أنّ ساقيَ رُضّـ ـت وأتتكم بذلك الركبان
ثم قالوا إن ابن عمك في بلـ ـوى أمورٍ أتى بها الحدثان
فنسيت الأرحام والودّ والصحـ ـبة فيما أتت به الأزمان
إنما الرمح فاعلمنّ قناةٌ أو كبعض العيدان لولا السنان

قالوا: فدخل النعمان بن بشير على معاوية، فذكر له أن سعيداً عطَّل أمره، وأن مروان أنفذه في الأنصاري وحده؛ قال معاوية: فتريد ماذا؟ قال النعمان: أريد أن تعزم على مروان ليُمضين أمرك في الرجلين جميعاً. ويروى أن النعمان قال في ذلك هذه الأبيات:

يابن أبي سفيان ما مثلُنا جارَ عليه ملك أو أميرُ
أُذكر بنا مقدم أفراسنا بالحِنْو إذا أنت إلينا فقير
واذكر غداة الساعديّ الذي آثركم بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدرٍ وقد مرّ بكم يومٌ ببدر عسير
إن ابن حسان له ثائر فأعطه الحقَّ تصحّ الصدور
ومثل أيام لنا شتّتتْ ملكاً لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزد وأشياعها تجول خُزْراً كاظمات تزير
يصول حولي منهمُ معشر إن صُلْتُ صالوا وهمُ لي نصير
يأبى لنا الضيمَ فلا نُغْتَلَى عِزٌّ منيع وعديد كثير
وعنصرٌ في عزٍّ جُرْثومة عاديّة تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية إلى مروان، فضرب أخاه خمسين سوطاً، واستعفى عبد الرحمن بن حسان في الباقي فعفا. ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه

حدّ العبد خمسين. فشقّت هذه المقالة على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب إليه أن يتمّ عليه المئة ففعل. واتصل الهجاء بين الرجلين.

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتاباً خاصاً ضخماً في هذه العصبية بين قريش والأنصار، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين أيام بني أمية، لا نقول في المدينة ومكة ودمشق، بل نقول في مصر وأفريقيا والأندلس. ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفراً مستقلاً فيما كان لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في الإسلام، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية. هذا دون أن يتجاوز المؤرّخ السياسي أو الأدبي الخصومة بين قريش والأنصار، فكيف إذا تجاوزها إلى الخصومة بين القبائل الأخرى! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة، ولكنها تجاوزتهم إلى العرب كافة، فتعصّبت العدنانية على اليمانية؛ وتعصّبت مضر على بقية عدنان؛ وتعصّبت ربيعة على مضر. وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية. وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تَغْلِب وعصبية بَكْر. وقل مثل ذلك في اليمن؛ فقد كانت للأزْد عصبيتها، ولِحِمْيَر عصبيتها، ولقُضَاعة عصبيّتها.

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتتفرّع وتمتدّ أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها؛ فلها شكل في الشام، وآخر في العراق، وثالث في خراسان، ورابع في

الأندلس. وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالت سلطان بني أمية؛ لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق. قوّوا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها، فأدالت منهم، بل أدالت من العرب للفرس.

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفاً يسيراً من تأثيرها في الشعر والشعراء، فأنت تستطيع أن تتصوّر هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف، تحرص كل واحدة منها على أن يكون قديمها في الجاهلية خير قديم، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفيعاً مؤثلاً بعيد العهد. وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد، وإنما كانت ترويه حفظاً. فلما كان ما كان في الإسلام من حروب الردّة ثم الفتوح ثم الفتن، قتل من الرواة والحفّاظ خلق كثير. ثم اطمأنت العرب في الأمصار أيام بني أمية وراجعت شعرها، فإذا أكثره قد ضاع، وإذا أقله قد بقي. وهي بعد في حاجة إلى الشعر تقدّمه وَقوداً لهذه العصبية المضطرمة. فاستكثرت من الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء.

وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً، وإنما هو شيء كان يعتقده القدماء أنفسهم. وقد حدّثنا به محمد بن سلّام في كتابه «طبقات الشعراء». وهو يحدّثنا بأكثر من هذا؛ يحدّثنا بأن قريشاً كانت أقل العرب شعراً في الجاهلية، فاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب انتحالاً للشعر في الإسلام. وابن سلّام

يحدّثنا عن يونس بن حبيب أنه نقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول: ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير.

ولابن سلّام مذهب من الاستدلال لإثبات أن أكثر الشعر قد ضاع، لا بأس بأن نلمّ به إلمامة قصيرة. فهو يرى أن طَرَفة بن العبد وعَبِيد بن الأبرص من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدّهم تقدّماً. وهو يرى أن الرواة الصحيحين لم يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر. فهو يقول: إن لم يكن هذان الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهما لا يستحقّان هذه الشهرة وهذا التقدّم؛ وإذن فقد قالا شعراً كثيراً ولكنه ضاع، ولم يبق منه إلا هذا القليل. وشق على الرواة أو على غير الرواة ألّا يروى لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر فأضافوا إليهما ما لم يقولا، وحُمل عليهما كما يقول ابن سلّام حمل كثير.

ولكن ابن سلّام لا يقف عند هذا الحدّ، بل هو ينقد ما كان يرويه ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وغيرهم، ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلق. وأي دليل على ذلك أوضح من هذه النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً وثمود ولم يبق منهم باقية!

وسنعرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وثمود وغير عاد وثمود. ولكننا إنما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين أكثره منحول، لأسباب منها السياسي ومنها غير السياسي. كان القدماء يتبينون هذا. ولكن مناهجهم في النقد

كانت أضعف من مناهجنا؛ فكانوا يبدؤون ثم يقصرون عن الغاية. ومن هنا زعم ابن سلَّام أنه يستطيع أن يروي لنا شيئاً من أوّلية الشعر العربي. فروى أبياتاً تُنسب لجَذِيمة الأبرش، وأخرى تُنسب لزُهَيْر بن جَنَاب، ونحو هذا. وسترى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر، كما أن ابن سلَّام لم يستطع أن يقبل شعر عاد وثمود.

ومهما يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهي بنا إلى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك، وهي أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التي حملت العرب على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا إلى هذه النتيجة. وأريد أن ترى أنهم قد شقُوا بها شقاءً كثيراً. فابن سلّام يحدّثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميّزوا الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة، ولكنهم يجدون مشقةً وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم. ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهي أن مؤرّخ الآداب مضطر حين يقرأ الشعر الذي يُسمّى جاهلياً أن يشك في صحته كلما رأى شيئاً من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق. ويجب أن يشتدّ هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التي يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لعبت ـ كما يقولون ـ دوراً في الحياة السياسية للمسلمين.

الدين وانتحال الشعر

ولم تكن العواطف والمنافع الدينية أقل من العواطف

والمنافع السياسية أثراً في تكلف الشعر وانتحاله وإضافته إلى الجاهليين، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً. وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين إلى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً. ولو أن لدينا من سعة الوقت وفراغ البال ما يحتاج إليه هذا الموضوع للهَوْنا وألهينا القارىء بنوع من البحث لا يخلو من فائدة علمية أدبية قيمة، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الانتحال المتأثر بالدين.

فنحن نرى أنه تشكّل أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة وللمسلمين عامة. فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به إلى إثبات صحة النبوّة وصدق النبي؛ وكان هذا النوع موجّهاً إلى عامة الناس. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يُروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية ممهداً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامّة بأن علماء العرب وكهّانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة. وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع. وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لوناً آخر من الشعر المنتحل لم يضف إلى الجاهليين من عرب الإنس وإنما أضيف إلى الجاهليين من عرب الجن. فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون إلى آدم ليس غير، وإنما كان بإزاء هذه الأمة الإنسية أمة أخرى من الجن كانت تحيا حياة الأمة الإنسية وتخضع لما تخضع له من المؤثرات، وتحسّ مثلما تحسّ، وتتوقع مثل ما

تتوقع. وكانت تقول الشعر، كان شعرها أجود من شعر الإنس؛ بل كان شعراؤها هم الذي يلهمون شعراء الإنس. فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد. وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد لهوا بعد الإسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوّة وبعدها. وفي القرآن سورة تسمى «سورة الجن» أنبأت بأن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانتْ قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله، وعادوا فأنذروا قومهم ودعوهم إلى الدين الجديد. وهذه السورة تنبىء أيضاً بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع، ثم يهبطون وقد ألّموا إلماماً يختلف قوّةً وضعفاً بأسرار الغيب؛ فلما قارب زمن النبوّة حيل بينهم وبين استراق السمع فرُجموا بهذه الشهب وانقطعت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً. فلم يكد القصّاص والرواة يقرؤون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلّوها استغلالاً لا حدّ له، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بدّ منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون إليه.

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتّخذت الجنّ أداة من أدواتها وأنطقتها بالشعر في العصر الإسلامي نفسه. فقد أشرنا في الفصل السابق إلى ما كان من قتل سعد بن عُبَادة، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن بالخلافة لقريش، وقلنا إنهم تحدّثوا أن الجنّ قتلته. وهم لم يكتفوا بهذا الحديث، وإنما رووا شعراً قالته الجنّ تفتخر فيه بقتل سعد بن عبادة هذا:

قد قتلنا سيِّد الخز رج سعد بن عباده

ورمــيـــنـــاه بـــســـهـــمـيـــــن فـــلــم نــخـــطــىء فــؤاده

وكذلك قالت الجنّ شعراً رثتْ فيه عمر بن الخطّاب:

أبعدَ قتيلٍ بالمدينة أظلمتْ ... له الأرض تهتزّ العِضاهُ بأسوقِ
جزى الله خيراً من إمام وباركت ... يد الله في ذاك الأديم الممزّق
فمن يسعَ أو يركَب جناحَيْ نعامةٍ ... ليدرك ما حاولتَ بالأمس يُسْبَقِ
قضيتَ أموراً ثم غادرتَ بعدها ... بوائقَ في أكمامها لم تُفَتَّق
وما كنتُ أخشى أن تكون وفاته ... بكفَّيْ سَبَنْتَى أزرقِ العين مُطرق

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجنّ. وهم يتحدّثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشَّمّاخ بن ضِرَار.

ولنعد إلى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والإنس باسم الدين. والغرض من هذا الانتحال ـ فيما نرجّح ـ إنما هو إرضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء، ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظراً قبل أن يجيء بدهر طويل، تحدّثت بهذا الانتظار شياطين الجن وكهّان الإنس وأحبار اليهود ورهبان النصارى.

وكما أن القصّاص والمنتحلين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضاً فيما رووا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الأحبار والرهبان. فالقرآن يحدّثنا بأن اليهود والنصارى يجدون

النبي مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل. وإذن فيجب أن تخترع القصص والأساطير وما يتصل بها من الشعر ليثبت أن المخلصين من الأحبار والرهبان كانوا يتوقّعون بعثة النبي ويدعون الناس إلى الإيمان به حتى قبل أن يُظِلّ الناس زمانهُ.

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش. فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانية كلها. وأخذ القصّاص يجتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة، فيضيفون إلى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصيّ من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلي مكانتهم ويثبت تفوّقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة. وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستتبع الشعر، ولا سيما إذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص.

وهنا تتظاهر العواطف الدينية والعواطف السياسية على انتحال الشعر. فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والملك في قريش رهط النبي، وأن تختلف قريش حول هذا الملك، فيستقرّ حيناً في بني أمية وينتقل منهم إلى بني هاشم رهط النبي الأدنين. ويشتدّ التنافس بين أولئك وهؤلاء، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي. فأما في أيام بني أمية فيجتهد

القصّاص في إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية. وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصّاص في إثبات ما كان لبني هاشم من مجد في الجاهلية. وتشتدّ الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار.

ثم لا يقتصر الأمر على هذين الصنوين من بني عبد مناف؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة إلى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قديمها كما أن لها حظاً منه في حديثها. وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتحل الأخبار والأشعار وتغري القصاص وغير القصاص بانتحالها. ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشاً رهط النبي من ناحية، وأن الملك قد استقرّ فيها من ناحية أخرى، فانظر إلى تعاون العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بني أمية وبني العباس.

ولست في حاجة إلى أن أضرب لك الأمثال. فأنت تستطيع أن تنظر في سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير. وإنما أضرب لك مثلاً واحداً يوضّح ما ذهبت إليه من أن بطون قريش كانت تحثّ على انتحال الشعر منافسة للأسرة المالكة أموية كانت أو هاشمية. وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بني مخزوم من قريش، وهي تعطيك مثلاً صادقاً قوياً لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتحرّج في ذلك ولا ترعى فيه صدقاً ولا ديناً.

تحدّث صاحب الأغاني بإسناد له عن عبد العزيز بن أبي نهشل قال: قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجئته أطلب منه مغرماً: يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشِدْ هذه

الأبيات الأربعة وقل سمعت حساناً ينشدها رسول الله ﷺ؛ فقلت أعوذ بالله أن أفتري على الله ورسوله، ولكن إن شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت؛ فقال: لا، إلا أن تقول سمعت حساناً ينشدها رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ جالس؛ فأبى عليّ وأبيت عليه؛ فأقمنا لذلك لا نتكلم عدّة ليالٍ، فأرسل إليّ فقال: قل أبياتاً تمدح بها هشاماً ـ يعني ابن المغيرة ـ وبني أمية؛ فقلت سمِّهم لي؛ فسماهم، وقال اجعلها في عُكَاظ واجعلها لأبيك؛ فقلت:

أَلَا لله قومٌ و ... لدتْ أختُ بني سَهْمِ
هِشَامٌ وأبو عبدِ ... منافٍ مِدْرَهُ الخَصم
وذو الرُّمحين أشباك ... على القوّة والحزم
فهذان يذودانِ ... وذا من كَثَبٍ يرمي
أُسودٌ تزدهي الأقرا ... نَ منّاعون للهَضْم
وهم يومَ عكاظٍ منـ ... ـعوا الناس من الهزم
وهم من ولدوا أَشْبَوا ... بسرّ الحسبِ الضخم
فإن أحلْف وبيتِ الله ... لا أحلِفْ على إثم
لما من أخوة تبنِي ... قصورَ الشام والرّدْم
بأزكى من بني رَيْطة ... أو أوزنَ في الحِلْم

قال: ثم جئت فقلت: هذه قالها أبي؛ فقال: لا، والحق ال قالها ابن الزِّبَعْرَى؛ قال: فهي إلى الآن منسوبة في كتب الناس إلى ابن الزِّبَعْرَى.

فانظر إلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسان؛ ثم لا يمنعه

هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه سمع حساناً ينشد هذا الشعر بين يدي النبي، كل ذلك بأربعة آلاف درهم. ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار، واستباح أن يكذب على عائشة. وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي؛ فاختصما. وكلاهما شديد الحاجة إلى صاحبه، هذا يريد شعراً لشاعر معروف، والآخر يريد المال؛ فيتفقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الله بن الزبعرى شاعر قريش. ومثل هذا كثير.

نحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وهو هذا الذي يلجأ إليه القصّاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن إليهم. فالرواة يضيفون إليهم شعراً كثيراً. وقد كفانا ابن سلّام نقده وتحليله حين جدّ في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف إلى تُبَّع وحِمْيَر موضوع منتحل، وضعه ابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص. وابن إسحاق ومن إليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه إلى عاد وثمود وتبّع وحمير وإنما هم يضيفون الشعر إلى آدم نفسه، فهم يزعمون أنه رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. ونظن أن من الإطالة والإملال أن نقف عند هذا النحو من السخف.

ونحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة. فأرادوا هم أو الموالي أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه. ولأمرٍ ما شعروا بالحاجة إلى إثبات أن القرآن كتاب عربي مطابق في ألفاظه

للغة العرب، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشيء من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل إلى الشك في عِربيتها. وأنت توافقني في غير مشقة على أن من العسير كما قدّمت في الكتاب الأوّل أن نطمئن إلى كل هذا الشعر الذي يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه. وقد عرفت رأينا في ذلك وفي قصة عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق؛ فلا حاجة إلى أن نعيد القول فيه. وإنما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن.

ولست أفهم كيف يمكن أن يتسرب الشك إلى عالم جادّ في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب! وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالي بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير. وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع.

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر. فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه. ومن هنا كان هؤلاء العلماء حِراصاً على أن يظهروا دائماً مظهر المنتصرين

في خصوماتهم الموفَّقين إلى الحق والصواب فيما يذهبون إليه من رأي. وأي شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد؛ بما قالته العرب قبل نزول القرآن! وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام، كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. هذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة غلاظاً فظاظاً. أفترى إلى هؤلاء الجهال الغلاظ يستشهد بجهلهم وغلظتهم على ما انتهت إليه الحضارة العباسية من علم ودقة فنية! فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين. وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين. وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أن كرسيّ الله الذي وسع السموات والأرض هو علمه؛ وهذا الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعاً):

«ولا بكرسيّ علم الله مخلوق»

وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه. فهو ليس مقصوراً على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل الأدب، وإنما

هو يجاوزهم إلى غيرهم من الذين قالوا في العلم مهما يكن الموضوع الذي تناولوه.

لأمر ما كان البِدْع في العصر العباسي عند فريق من الناس أنّ يردّ كل شيء إلى العرب حتى الأشياء التي استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس والروم وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين حدّ. وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال ما يقنعك ويرضيك.

ولكني لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين. وقد رأينا إلى الآن فنوناً من هذا التأثير؛ ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطراً وأبعدها أثراً وأشدّها عبثاً بعقول القدماء والمحدّثين، وهو هذا النوع الذي ظهر عندما استؤنف الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى، ولا سيما اليهود والنصارى. هذا الجدل الذي قوي بين النبي وخصومه، ثم هدأ بعد أن تمّ انتصار النبي على اليهود والوثنيين في بلاد العرب، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقتطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسماً من أفريقيا الشمالية. فلما انتهت هذه الفتوح واستقرّ العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المغلوبين من النصارى وغير النصارى استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب إلى النضال منها إلى أي شيء آخر. وذهب المجادلون في هذا

النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحبّ أن نشير إلى بعضها في شيء من الإيجاز.

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أوّلية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي، وأن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل. فليس غريباً أن نجد قبل الإسلام قوماً يدينون بالإسلام أخذوه من هذه الكتب السماوية التي أُوحيت قبل القرآن. والقرآن يحدّثنا عن هذه الكتب، فهو يذكر التوراة والإنجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى. وهو يذكر غير التوراة والإنجيل شيئاً آخر هو صحف إبراهيم. ويذكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملّة إبراهيم، هو هذه الحنيفية التي لم نستطع إلى الآن أن نتبيّن معناها الصحيح. وإذ كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله، وكان القرآن قد وقف من أولئك وهؤلاء موقف من ينكر عليهم صحة ما يزعمون، فطعن في صحة ما بين أيديهم من التوراة والإنجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير، ولم يكن أحد قد احتكر ملّة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها، فقد أخذ المسلمون يردّون الإسلام في خلاصته إلى دين إبراهيم هذا الذي هو أقدم وأنقى من دين اليهود والنصارى.

وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يجدّد دين إبراهيم. ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلّها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان. ولم

يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين إلى حين. وهؤلاء الأفراد يتحدّثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الإسلام. وتأويل ذلك يسير؛ فهم أتباع إبراهيم، ودين إبراهيم هو الإسلام. وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسير أيضاً؛ فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الإسلام، لا لشيء إلا ليثبت أن للإسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة. وعلى هذا النحو تستطيع أن تحمل كل ما تجد من هذه الأخبار والأشعار والأحاديث التي تضاف إلى الجاهليين والتي يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوي أو ضعيف.

وهنا نصل إلى مسألة عنى بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة، وهي تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن. فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثّر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين بين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها. ولكنهم رأوا أن يضيفوا إلى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً؛ والتمسوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين، ولا سيما الذين كانوا يتمنعون منهم. وزعم الأستاذ (كليمان هوار) ـ في فصل طويل نشرته له المجلة الآسيوية سنة 1804 ـ أنه قد ظفر من ذلك بشيء قيّم واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن، هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أُمَيَّة بن أبي الصَّلْت. وقد أطال الأستاذ (هوار) في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب إلى أمية بن أبي الصَّلت وبين آيات من القرآن، وانتهى من هذه المقارنة إلى نتيجتين:

الأولى: أن هذا الشعر الذي يُنسب لأمية بن أبي الصَّلت

صحيح؛ لأن هناك فروقاً بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص، ولو كان منتحلاً لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن. وإذا كان هذا الشعر صحيحاً، فيجب في رأي الأستاذ (هوار) أن يكون النبي قد استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن.

الثانية: أن صحة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصَّلت ومحوه ليستأثر القرآن بالجدّة وليصحّ أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء. وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ (هوار) أو خيّل إليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً صحيحاً، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن. ومع أني من أشدّ الناس إعجاباً بالأستاذ (هوار) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون إليه في كثير من الأحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي وبالمناهج التي يتخذونها للبحث، فإني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت إليه آنفاً دون أن أعجب كيف يتورّط العلماء أحياناً في مواقف لا صلة بينها وبين العلم. وليس يعنيني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون، فأنا لا أؤرّخ القرآن، وأنا لا أذود عنه ولا أتعرّض للوحي وما يتصل به، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدّث به اليهود والنصارى. كل ذلك لا يعنيني الآن، وإنما الذي يعنيني هو شعر أمية بن أبي الصَّلت وأمثاله من الشعراء.

والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكّون في صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك إلى

الجحود، فلا يرون في السيرة مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعاً: طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها. هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة ويغلون في هذا الموقف؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبي الصَّلت وشعره موقف المستيقن المطمئن؛ مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة. فما سرّ هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون النحو الآخر؟ أيمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرؤوا من هذا التعصّب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات؟ أما أنا فلست مستشرقاً ولست رجلاً من رجال الدين. وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبي الصَّلت الموقف العلمي نفسه الذي وقفته من شعر الجاهليين جميعاً. وحسبي أن شعر أمية بن أبي الصَّلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في صحة شعر امرىء القيس والأعشى وزهير، وإن لم يكن لهم من النبي موقف أمية بن أبي الصَّلت.

ثم إن هذا الموقف نفسه يحملني على أن أرتارب الارتياب كله في شعر أمية بن أبي الصَّلت؛ فقد وقف أمية من النبي موقف الخصومة: هجا أصحابه وأيّد مخالفيه ورثى أهل بدر من المشركين. وكان هذا وحده يكفي لينهى عن رواية شعره، وليضيع هذا الشعر كما ضاعت الكثرة المطلقة من الشعر الوثني الذي هجي فيه النبي وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفيهم من العرب الوثنيين واليهود. وليس يمكن أن يكون من

الحق في شيء أن النبي نهى عن رواية شعر أمية لينفرد بالعلم والوحي وأخبار الغيب. فما كان شعر أمية بن أبي الصَّلت إلا شعراً كغيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من الشعر أن ينهض للقرآن. وما كان علم أمية بن أبي الصَّلت بأمور الدين إلا كعلم أحبار اليهود ورهبان النصارى. وقد ثبت النبي لأولئك وهؤلاء واستطاع أن يغلبهم على عقول العرب بالحجة مرّة وبالسيف مرّة أخرى. فأمر النبي مع أمية بن أبي الصَّلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألّبوا عليه.

ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أُنشد شيئاً من شعر أمية فيه دين وتحنُّف فقال: «آمن لسانه وكفر قلبه». آمن لسانه لأنه كان يدعو إلى مثل ما كان يدعو إليه النبي؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على صاحب هذا الدين الذي كان يدعو إليه. فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا النبي ووادعوه، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسي والاقتصادي والديني ظاهروا عليه المشركين من قريش.

ليس إذاً شعر أمية بن أبي الصَّلت بِدْعاً في شعر المتحنفّين من العرب أو المتنصّرين والمتهوّدين منهم. وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمّدوا محوه؛ إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونعياً على الإسلام؛ فقد سلك المسلمون فيه مسلكهم في غيره من الشعر الذي أهمل حتى ضاع.

ولكن في شعر أمية بن أبي الصَّلت أخباراً وردت في القرآن كأخبار ثمود وصالح والناقة والصيحة. ويرى الأستاذ (هوار) أن

ورود هذه الأخبار في شعر أمية مخالفة بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة، وعلى أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى.

ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث. فمن الذي زعم أن ما جاء في القرآن من الأخبار كان كله مجهولاً قبل أن يجيء به القرآن؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآني كان معروفاً بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم، وكان من اليسير أن يعرفه النبي، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب. ثم كان النبي وأمية متعاصرين. فلم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من ينتحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الانتحال ويوهم أن شعره صحيح لا تكلّف فيه ولا تعمّل؟ بلى!

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصَّلت وإلى غيره من المتحنفين الذين عاصروا النبي أو جاؤوا قبله إنما انتحل انتحالاً. انتحله المسلمون ليثبتوا ـ كما قدّمنا ـ أن للإسلام قُدْمة وسابقة في البلاد العربية. ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنفين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل.

هذا شأن المسلمين. فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فإذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم. وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل

من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام. وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد جاوزت الحجاز إلى اليمن. ويظهر أنها استقرّت حيناً عند سراة اليمن وأشرافها، وأنها أثّرت بوجه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة، وهم نصارى. ثم في الحق أن اليهودية قد استتبعت حركة اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في سورة البروج.

كل هذا حق لا شك فيه. وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص؛ فليس قليلاً ما يمسّ اليهود من سور القرآن وآياته. وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت بإجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب. وكان اليهود قد تعرّبوا حقاً، وكان كثير من العرب قد تهوّدوا. وليس من شك عندي في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعدّ هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه.

هذه حال اليهود. فأما النصارى فقد انتشرت ديانتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلي الشام حيث كان الغَسّانيون الخاضعون لسلطان الروم، وفيما يلي العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس، وفي نجران من بلاد اليمن التي كانت على اتصال بالحبش وهم نصارى.

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصّرت قبل الإسلام بأزمان تختلف طولاً وقصراً. فنحن نعلم مثلاً أن تَغْلِب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه. فالقاعدة أنه لا يقبل من العربي إلا الإسلام أو السيف؛ فأما الجزية فتقبل من غير

العرب. ولكن تغلب قبلت منها الجزية، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء.

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب. وأكبر الظن أن الإسلام لو لم يظهر لانتهى الأمر بالعرب إلى اعتناق إحدى هاتين الديانتين. ولكن الأمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذي لم يستقم لهذين الدينين والذي استتبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم ملاءمة تامة لطبيعة الأمة العربية.

مهما يكن من شيء، فليس من المعقول أن ينتشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربي قبل الإسلام. وقد رأيت أن العصبية العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه إلى عشائرهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه العشائر. فالأمر كذلك في اليهود والنصارى: تعصّبوا لأسلافهم من الجاهلين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كشعر غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسؤدد كما كان لغيرهم مجد وسؤدد أيضاً، فانتحلوا كما انتحل غيرهم، ونظموا شعراً أضافوه إلى السموأل بن عادياء وإلى عَدِيّ بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئاً من هذا فهم يجدون فيما ينسب إلى عديّ بن زيد من الشعر سهولةً وليناً لا يلائمان العصر الجاهلي، فيحاولون تعليل ذلك بالإقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كان يصطنعها أهل الحِيرة.

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود، في شعر

السموأل بنوع خاص. ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر عدي. فقد كان السموأل ـ إن صحّت الأخبار ـ يعيش عيشة خشنة أقرب إلى حياة السادة البادية منها إلى حياة أصحاب الحضر. ويحدّثنا صاحب الأغاني بأن ولد السموأل انتحلوا قصيدة قافية أضافوها إلى امرىء القيس وزعموا أنه مدح بها السموأل حين أودعه سلاحه في طريقه إلى قسطنطينية. ونرجّح نحن أن ولد السموأل هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السموأل في قصته المشهورة مع الكلبي.

فأنت ترى أن للعواطف الدينية على اختلافها وتنوّع أغراضها مثل ما للعواطف السياسية من التأثير في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين.

وإذا كان من الحق أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثيرٌ ما للأهواء السياسية، فمن الحق أيضاً أن نحتاط في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما للأهواء الدينية.

وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين، ذهبت هذه بشطر منه وذهب هذا بالشطر الآخر.

ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هي تتجاوزهما إلى أشياء أخرى.

القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة؛ ولكنه يتصل

بالدين وبالسياسة اتصالاً قوياً، نريد به القصص الذي أشرنا إليه غير مرة فيما قدّمنا من القول.

فالقصص في نفسه ليس من السياسة ولا من الدين، وإنما هو فن من فنون الأدب العربي توسّط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية. وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين. وأزهر في عصر غير قصير من عصور الأدب العربي الراقية، أزهر أيام بني أمية وصدراً من أيام بني العباس، حتى إذا كثر التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكلفوا الانتقال إلى مجالس القصاص، ضعف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابتذل وانصرف عنه الناس.

وهذا الفن الأدبي تناول الحياة العربية والإسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدُرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستثني منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعي؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في انتحال الشعر وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيّمة وأحاط بها إحاطة حسنة في الجزء الأوّل من كتابه «تاريخ آداب العرب». نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والإسلامية من ناحية خيالية خالصة. ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربي لو أنهم عُنُوا بدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا إلى نتائج قيمة ولغيّروا رأيهم في تاريخ الأدب. فمهما تكن الأسباب التي دعت إلى نشأة فن القصص عند المسلمين، فقد نشأ هذا الفن؛ وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصي عند

قدماء اليونان. وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصي اليوناني وجماعات اليونان القدماء.

وليس من شك عندنا في أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالاً وروعة وحسن موقع في النفس عن «الإِلْيَاذَة» و«الأُودِيسة». وكل ما بين القصص الإسلامي واليوناني من الفرق هو أن الأوّل لم يكن شعراً كله وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين إلى حين بينما كان الثاني كله شعراً، وأن الأوّل لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاصّ اليوناني يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً ما، وأن الأوّل لم يجد من عناية المسلمين مثلما وجد الثاني من عناية اليونان؛ فبينما كان اليونان يقدّسون «الإلياذة» و«الأُودِيسة» ويعنون بجمعهما وترتيبهما وروايتهما وإذاعتهما عناية المسلمين بالقرآن، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلومه عن قصصهم هذا.

وفي الحق أن الأدب العربي لم يدرس في العصور الإسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة إلى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث. وكان هذا كله أدنى إلى الجدّ وألصق به من هذا القصص الذي كان يمضي مع الخيال حيث أراد ويتقرّب من الشعب نفسه ويمثل له أهواءه وشهواته ومُثُله العليا. فليس غريباً أن ينصرف عن القصص أصحاب الجدّ من المسلمين.

كان قصّاص المسلمين يتحدّثون إلى الناس في مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوّات، ويمضون معهم في تفسير القرآن والحديث ورواية السيرة والمغازي

والفتوح إلى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا إلى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا. وكان الناس كَلِفين بهؤلاء القصاص مشغوفين بما يلقون إليهم من حديث. وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلّوها استغلالاً شديداً، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر.

وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهي إلى مثل ما انتهت إليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصّاص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها ويذودون عن آرائها وزعمائها. ونحن نعرف من سيرة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهوى، وأنه لقي في ذلك عناءً من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أوّل عهدهم بالملك.

والتعمق في درس حياة القصّاص الذين كانوا يقصُّون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصِّلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصّاص وبين الأحزاب السياسية.

غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها، وإنما تأثر بالدين أيضاً. وقد رأيت في الفصل الماضي مُثُلاً توضح هذا التأثر.

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يُتحدّث إليه. ومن هنا عُني عناية شديدة

بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور. ومن هنا اجتُهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض. فنحن نستطيع أن نقول إن هذا القصص كان يستمد قوته وثروته من مصادر مختلفة؛ أهمها أربعة:

الأوّل: مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات، وما كانت تتحدّث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروي من شعر، وما كان يتحدّث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم.

الثاني: مصدر يهودي نصراني، وهو ما كان يأخذه القصّاص عن أهل الكتاب من أخبار الأنبياء والأحبار والرهبان وما يتصل بذلك، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسّونها مخلصين أو غير مخلصين.

الثالث: مصدر فارسي، وهو هذا الذي كان يستقيه القصّاص في العراق خاصة من الفرس مما يتصل بأخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها.

ثم المصدر الرابع مصدر مختلط هو هذا الذي يمثّل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان ومن إليهم من هؤلاء الأخلاط الذين كانا منبثين في هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسي ظاهر.

كل هذه المصادر كانت تمدّ القصّاص. فكنت ترى في قصصهم ألواناً من القول وفنوناً من الحديث قد لا تعجب العالم

المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها؛ ولكن لها جمالاً أدبياً فنياً رائعاً يعجب به من يستطيع أن يقدر التئام هذه الأهواء المختلفة التي تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس. ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يتبينوا فيه نفسيّة الشعوب والأجيال التي كانت تلهم هؤلاء القصّاص.

مهما يكن من شيء، فإن هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصّاص بما كانوا يتحدّثون به إلى سامعيهم في الأمصار. وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه إذا لم يزنه الشعر من حين إلى حين. ويكفي أن تنظر في «ألف ليلة وليلة» وفي قصة عنترة وما يشبهها، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغني عن الشعر، وأن كل موقف قيم أو ذي خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا إذا أضيف إليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة. وإذن فقد كان القصّاص أيام بني أمية وبني العباس في حاجة إلى مقادير لا حدّ لها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعمون بها مواقفهم المختلفة فيه. وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون.

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصّاص لم يكونوا يستقلّون بقصصهم ولا بما يحتاجون إليه من الشعر في هذا القصص، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجمعون لهم الأحاديث والأخبار ويلفّقونها، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينّسقونها. ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض؛ فقد يحدّثنا ابن سلّام أن ابن إسحاق كان يعتذر عما كان يروى من غثاء الشعر فيقول: لا علم

لي بالشعر إنما أوتَى به فأحمله. فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله. فمن هؤلاء القوم؟

أليس من الحق لنا أن نتصوّر أن هؤلاء القصّاص لم يكونوا يتحدّثون إلى الناس فحسب، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والملفقين ومن النظّام والمنسّقين، حتى إذا استقام لهم مقدار من تلفيق أولئك وتنسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس. وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف (ألكسندر دوما) الكبير. وأنت تدهش إذا رأيت هذه الكثرة الشعرية التي تنبثّ فيما بقي لنا من آثار القصّاص. فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر، وبعضها حول غزوة أُحُد، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع، وأُضيف كل هذا إلى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين، وأضيف بعضه إلى حمزة، وبعضه إلى علي، وبعضه إلى حسان، وبعضه إلى كعب بن مالك، وأضيف بعضه إلى نفر من شعراء قريش، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط، وإلى نفر آخرين من غير قريش. وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين مرّة وإلى المخضرمين مرة أخرى.

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به، وأن الكثرة المطلقة من المحدّثين ليست أقل به اقتناعاً، وهو أن الأمة العربية كلها

شاعرة، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته، يكفي أن يصرف همّه إلى القول فإذا هو ينساق إليه انسياقاً. كان القدماء يعتقدون هذا، وما يزال المحدّثون يرونه. وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم غير المعروف، منهم الحضري ومنهم البدوي. فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقبلوه ولا أن يطمئنوا إليه. ولكنهم بعد الحذف والنفي والنقد والتمحيص نظروا فإذا لديهم مقادير ضخمة تُضاف إلى ناس منهم المعروف ومنهم المجهول، ومنهم الحضري ومنهم البدوي. فأي شيء أيسر من أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته، وأنه يكفي أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء.

ولكن وأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء. فنحن نستطيع أن تؤمن بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر، فبعضها أشعر من بعض، وبعضها أكثر شعراء من بعضها الآخر. ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساءً شباناً وشيباً وولداناً أيضاً. ولدينا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء. فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء. وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لعلي في أن يقول شعراً يردّ به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له، لأنه لم يكن من ذلك في شيء، وأذن لحسان.

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين

على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء. وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيّلت إلى القدماء والمحدّثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر. فإذا أضفت إلى ما قدّمنا أنك تجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى، فتراهم يقولون مرة قال الشاعر، وأخرى قال الأول، وثالثة، قال الآخر، ورابعة قال رجل من بني فلان، وخامسة قال أعرابي وهلم جرّا ـ نقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدّثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء.

والحق أن العرب كانوا كغيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية يكثر فيهم الشعر دون أن يعمّ كافتهم، وأن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل انتحالاً بسبب من هذه الأسباب التي نحن بإزائها ومنها القصص.

كثرة هذا الشعر الذي احتاج إليه القصّاص لتزدان به قصصهم من ناحية وليسيغها القرّاء والسامعون من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء، فقبلوها على أنها صدرت عن العرب حقاً. وقد فطن بعض العلماء إلى ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر، وفطن إلى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين يُنسب إليهم. ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلّام الذي أنكر ـ كما رأيت ـ ما يضيفه ابن إسحاق إلى عاد وثمود وحمير وتبّع، وأنكر كثيراً مما رواه ابن إسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط. وآخرون غير ابن سلّام أنكروا ما

روى ابن إسحاق وأصحابه القصّاصون؛ نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن إسحاق، حتى إذا فرغ من رواية القصيدة. قال: وأكثر أهل العلم بالشعر أو وبعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف إليه.

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتحال الشعر خُدعوا أيضاً؛ فلم يكن صُنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محمَّقين، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف، فكان يجيد الشعر ويحسن انتحاله وتكلُّفه، وكان فطناً يجتهد في إخفاء صنعته ويوفَّق من ذلك إلى الشيء الكثير. وابن سلّام نفسه يحدّثنا بأنه إذا سهل على العلماء النقّادِ أن يعرفوا ما تكلّفه الضعفاء من المنتحلين، فمن العسير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلّفه العرب أنفسهم. وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلّفون ويضعون ويكذبون، فيسرفون في هذا كله.

ولعل من أوضح الأمثلة لانخداع ابن سلّام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح، والتي يضاف بعضها إلى جَذِيمة الأبرش، وبعضها إلى زهير بن جَنَاب، وبعضها إلى العنبر بن تميم، وبعضها إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم، وبعضها إلى أَعْصُر بن سعد بن قيس عَيْلان. وكل هذا الشعر إذا نظرت فيه سخيف سقيم ظاهر التكلّف بيِّن الصنعة. واضح جدّاً أن راوياً من الرواة أو قاصّاً من القصّاص تكلفه ليفسّر مثلاً من الأمثال أو أُسطورة من الأساطير أو لفظاً غريباً أو ليلذ القارىء أو السامع ليس غير.

ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان إلى أعصر بن سعد بن قيس عيلان، وهما:

قالت عميرة ما لرأسك بعدما نفد الزمان أتى بلون منكر
أعمير إنّ أباك شيّب رأسه كَرُّ الليالي واختلافُ الأعصرُ

قال ابن سلّام وغيره من العلماء والرواة: إن هذا الرجل إنما سمي «أعصر» لهذا البيت الأخير. قال ابن سلّام: وبعض الناس يسميه «يعصر» وليس بشيء.

وابن سلّام نفسه يحدّثنا أن معدّاً كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران، أي قبل المسيح بقرون عدّة أي قبل الإسلام بأكثر من عشرة قرون. فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن الياس بن مضر بن نزار بن معدّ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدّم جداً أي قبل الإسلام بعشرة قرون على أقل تقدير.

أفتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلا قبل الإسلام بألف سنة! ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الإسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل أيام النبي أو بعد النبي، ولا نجد شيئاً من العسر في فهم هذا الكلام الذي إن صحّ رأي ابن سلّام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون.

أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلا في الإسلام ليفسرا اسم هذا الرجل الذي هو في حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أَوُجد في حقيقة الأمر أم لم يوجد.

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلّام إلى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم. فنحن لا نعرف مَنْ سعدٌ ومَنْ مالك ومنْ زيد مناة ومَن تميم. وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط. ولكن رأى الرواةُ والقصّاص مثلاً تستعمله العرب وهو: «ما هكذا تُورَد يا سعدُ الإبل»... وهم في حاجة إلى تفسير الأمثال؛ والشعوب نفسها في حاجة إلى تفسير الأمثال أيضاً. ومن هنا اخترعت هذه القصة التي نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز.

وقل مثل هذا فيما يضاف للعنبر بن تميم وهو:

قد رابني من دلوِيَ اضطرابُها والنأي في بهراء واغترابُها
إلّا تجيء مَلْأى يجيء قِرابُها

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذي كان يجري مجرى المثل فيما يظهر. وقل مثل هذا في هذا الشعر الذي يضاف إلى جَذِيمة الأبرش، وفي كل ما يتصل بجذيمة وصاحبته الزَّبّاء وابن أخته عمرو بن عديّ ووزيره قَصِير.

فليس لهذا كله إلا أصل واحد هو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم: «لا يطاع لقَصِير أمر». وقولهم: «لأمرٍ ما جدع قصيرٌ أنفه»، وقولهم: «شبّ عمرو على الطوق». أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس في هذه القصص التي كانت شائعة عند هؤلاء الأخلاط من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادي العرب كفرس جذيمة التي كانت تسمى «العصا» والبرج الذي بناه قصير على

العصا بعد أن نفقت وكان يسمى «برج العصا»، ودم جذيمة الذي جمعته الزّباء في طست من الذهب، وجِمال عمرو بن عديّ التي احتال قصير في إدخالها تَدْمُر وعليها الرجال في الغرائر.

وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والأمكنة وما إليها وما ينشَد فيها من الشعر.

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب؛ وإنما قبلوا هذه الأخبار والأشعار على علّاتها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون. ومن هنا روى ابن سلّام وغيره أبياتاً لجذيمة على أنها من أقدم الشعر العربي وهي التي تبتدىء بهذا البيت:

ربما أوفيتُ في علمٍ ترفعَنْ ثوبي شَمالاتُ

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدّثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمَّرين الذين مدّت لهم الحياة إلى أبعد مما ألف الناس. وقد رويتْ حول هؤلاء المعمّرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني وابن سلّام نفسه، وهو يروي لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر المتكلف السخيف الذي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمّرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقي بقاءً طويلاً حتى قال:

ولقد سئمت من الحياة وطولها وازددت من عدد السنين مئينا
مئة أتت من بعدها مئتان لي وازددت من عدد الشهور سنينا

هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يومٌ يكرّ وليلةٌ تحدونا

ويروي لنا ابن سلّام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلّفاً ولا انتحالاً يضيفه إلى دُوَيْد بن زيد بن نهد حين حضره الموت:

اليومَ يبنى لدُوَيْدٍ بيتُه لو كان للدهر بِلىً أبليتُهُ
أو كان قِرني واحداً كَفَيتُه يا رُبَّ نَهْبٍ صالحٍ حَوَيته
ورب غَيْلٍ حسن لَوَيته ومِعصمٍ مخضَّبٍ ثَنيته

فأنت ترى أن ابن سلّام على ما أظهر من الشك فيما كان يروي ابن إسحاق من شعر عاد وثمود وتبّع وحمير، قد انخدع عما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن إسحاق من القصّاص من الشعر يضيفونه إلى القدماء من حاضرة العربية وباديتهم.

والرواة أشدّ انخداعاً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً، وذلك في هذه الأخبار التي يسمونها «أيام العرب» أو «أيام الناس». فهم سمعوا بعض هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها تقصّ مفصلة مطوّلة فقبلوا ما كان يروى منها على أنه جدّ من الأمر، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ العرب؛ مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدّمناه. فليست هذه الأخبار إلا المظهر القصصي لهذه الحياة العربية القديمة، ذكره العرب بعد أن استقرّوا في الأمصار فزادوا فيه ونموه وزيّنوه بالشعر؛ كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه «الإلياذة» و«الأودِيسة» وغيرهما من قصائد الشعر القصصي التي لم يكن يكاد يبلغها الإحصاء. فحرب البَسُوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفساد وهذه «الأيام» الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها

الشعر ليست في حقيقة الأمر ـ إن استقامت نظريتنا ـ إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب يتحدّثون بها بعد الإسلام.

ومن هنا نستطيع أن نقول مطمئنين إن مؤرّخ الآداب العربية خليق أن يقف موقف الشك ـ إن لم يقف موقف الإنكار الصريح ـ أمام هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزيين لقصة من القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال.

كل ما يروى عن عاد وثمود وطَسْم وجَدِيس وجُرْهُم والعماليق موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى عن تبع وحمير وشعراء اليمن في العصور القديمة وأخبار الكهان، وما يتصل بسيل العرم وتفرّق العرب بعده موضوع لا أصل له.

وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر خليق أن يكون موضوعاً. والكثرة المطلقة منه موضوعة من غير شك.

وكل ما يُروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين العرب والأمم الأجنبية من العلاقات قبل الإسلام كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبشة خليق أن يكون موضوعاً. وكثرته المطلقة موضوعة من غير شك.

ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين ولا لاعبين.

الشعوبية وانتحال الشعر

والشعوبية ما رأيك فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في انتحال الشعر والأخبار وإضافتها إلى الجاهليين؟ أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعوبية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والإسلاميين. ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار، بل هم قد اضطروا خصومهم ومناظريهم إلى الانتحال والإسراف فيه. وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالبين، وأنت تعلم أن هذه الخصومة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تمّ الفتح للعرب، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية. ولكنا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعوبية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص.

لم يكد ينتصف القرن الأوّل للهجرة حتى كان فريق من سبي الفرس قد استغرب وأَتقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة، وأخذ يكون له فيها نسل وذرية، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشىء يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم. وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي على نحو ما كان ينظمه شعراء العرب. ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية. فكان من هؤلاء الموالي شعراء يتعصّبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها.

وهذا الموقف السياسي الذي وقفه الموالي من الأحزاب يسّر الأمر عليهم تيسيراً شديداً. فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصِّلات ويذهب في تشجيعه كل مذهب، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التي تقف منها مواقف التأييد، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالي في ذلك بشيء، لأنها لا تريد إلا نشر الدعوة، ولأنها لا تريد إلا الفوز. ومن ابتغى الفوز وحده كان خليقاً ألا يحقق في اختيار الوسائل وتدبر العواقب.

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بني أمية. كان هذا المولى يعلن تأييده للأمويين في قصيدة من الشعر فما أسرع ما يضمّه الأمويون إليهم لا يعنيهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى.

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين. وكذلك كانت الخصومة بين الأحزاب العربية تُبيح للمغلوبين الموتورين من الموالي أن يتدخّلوا في السياسة العربية وأن يهجوا أشراف قريش وقرابة النبي.

كان بني أمية يشجعون أبا العباس الأعمى، وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار، وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشراف قريش خاصة والعرب عامة في سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير.

ولم يكن هؤلاء الموالي مخلصين للعرب حقاً، إنما كانوا

يستغلّون هذه الخصومة السياسية بين الأحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من حياة الرق أو حياة الولاء إلى حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى، ثم ليشفوا ما في صدورهم من غل وينفّسوا عن أنفسهم ما كانوا يضمرون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة.

ولعل إسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالي الذين كانوا يبغضون العرب ويزدرونهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم. قالوا: كان إسماعيل بن يسار زبيري الهوى، فلما ظفر آل مروان بآل الزبير أصبح إسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخّره ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي، فلما سأله عن بكائه هذا قال: أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي؛ فأخذ الوليد يهوّن عليه ويعتذر إليه وهو لا يزداد إلا إغراقاً في البكاء، حتى وصله الوليد فأحسن صلته، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التي ادعاها: ما هي؟ ومتى كانت؟ فأجاب: إن هذه المروانية هي بغضنا لآل مروان وهي التي حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرّب إلى الله بلعن مروان بن الحكم، وهي التي تحمل أمه على أن تلعن آل مروان مكان ما تتقرّب به من التسبيح.

ولكن آل مروان كانوا في حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء يذودون عنهم ويناضلون بني هاشم خاصة؛ فقد علمت منزلة بني هاشم في نفوس الموالي والفرس.

والرواة يحدّثوننا بأن حب بني أمية لشاعرهم أبي العباس

الأعمى لم يكن له حدّ؛ فقد كانت صِلات بني أمية ترسل إليه في مكة. وحج عبد الملك مرة فدخل عليه هذا الشاعر وأنشده شعراً هجا به ابن الزبير، فحلف عبد الملك على من في المجلس من قرابته ومن قريش ليكسونّه كل واحد منهم؛ قالوا فألقيت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك.

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالي أقل من سيرة الأمويين والزبيريين. وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالي لأنفسهم هجو العرب أوّلاً ثم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً. وقد ضاع أكثر ما قال هؤلاء الموالي في الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيام بني أمية؛ ولكنك تجد من ذلك طرفاً مجزئاً مغنياً في الأغاني وغيره من كتب الأدب.

أما العصر العباسي فيكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قالها أبو نواس يهجو فيها العرب وقريشاً، والتي يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها.

وهم يحدّثوننا أن الجرأة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أنشد فخره بالفرس بين يدي هشام بن عبد الملك: فغضب عليه الخليفة وأمر به فألقي في بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت.

نسوق هذا كله لنعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر في الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء.

وقد وصلنا إلى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعوبية في انتحال

الشعر، فيكفي أن يحاول الشاعر من الموالي الافتخار على العرب ليفكر في أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الإسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدّمهم، ويقولون في ذلك الشعر يتقرّبون به إليهم ويبتغون به المثوبة عندهم، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدني منه.

ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الإسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب! ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة! ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون إليهم من حين إلى حين أشراف البادية العربية؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالي؟ ولم لا يعتزون به على العرب المتغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وخدماً؟

الحق أن الموالي لم يقصّروا في هذا، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره، فيه مدح للفرس وثناءٌ عليهم وتقرّب منهم. وهم زعموا لنا أن الأعشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوائزه. وهم أضافوا إلى عديّ بن زيد ولقيط بن يَعْمُر وغيرهما من إياد والعباد كثيراً من الشعر فيه الإشادة بملوك الفرس وسلطانهم وجيوشهم. وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها، وهي أبيات تضاف إلى أبي الصَّلت بن ربيعة، وهو أبو أمية بن أبي

الصَّلت المعروف. وقد يكون من الخير أن نروي هذه الأبيات وهي:

لِلَّه درّهُم من عصبةٍ خرجوا ... ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
بيضاً مرازبةً غُرّاً جحاجحةً ... أُسداً تربّب في الغَيْضات أشبالا
لا يرمَضُون إذا حرّت مغافرهم ... ولا ترى منهمُ في الطعن مَيَّالا
مَنْ مثلُ كسرى وسابور الجنود له ... أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب هنيئاً عليك التاجُ مرتفعاً ... في رأس غُمْدانَ داراً منك مِحْلالا
واحتطم بالمسك إذا شالت نعامتهم ... وأسبل اليوم في بُرديك إسبالا
تلك المكارم لا قَعْبانِ من لبنٍ ... شيبا بماء فعادا بعدُ أبوالا

والشعر في مدح سيف بن ذي يزن. وقد زاد ابن قتيبة في أوّله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي:

لن يطلب الوتر أمثال ابن ذي يَزَنٍ ... لجج في البحر للأعداء أحوالا
أتى هِرَقْلَ وقد شالت نَعامته ... فلم يجد عنده القولَ الذي قالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعةٍ ... من السنين، لقد أبعدتَ إيغالا
حتى أتى ببني الأحرار يحملهم ... إنك عمري لقد أسرعتَ قلقالا

فانظر إليه كيف قدّم الفرس على الروم في أوّل الشعر وعلى العرب في سائره! ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الإسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن الفرس معهم. ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من أقاليمهم وظلّت دولتهم قائمة.

ومن الخير أن نروي أبياتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس، فسترى بينها وبين الشعر الذي يضاف إلى أبي الصَّلت ما يحمل على شيء من الشك والريبة. قال:

إني وجدّك ما عُودي بذي خَوَرٍ ... عند الحِفَاظ ولا حَوْضي بمهدوم
أصلي كريمٌ ومجدي لا يُقاس به ... ولي لسانٌ كحدّ السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب ... من كل قرم بتاج الملك معموم
جحاجح سادة بُلْج مرازبة ... جُرد عِتاق مساميح مطاعيم
مَنْ مثلُ كسرى وسابور الجنود مَعاً ... والهرمزان لفخرٍ أو لتعظيم
أُسْد الكتائب يوم الرَّوع إن زحفوا ... وهم أذلُّوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذِيّ سابغةً ... مَشْي الضراغمة الأُسد اللهاميم
هناك إن تسألي تُنْبَيْ بأنّ لنا ... جُرْثومةً قَهَرت عِزّ الجراثيم

على هذا النحو من انتحال الموالي للشعر والأخبار يضيفونها إلى العرب ذكراً لمآثر الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية. كان العرب مضطرين إلى أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون، فيه تغليب للعرب على الفرس، وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلطهم على العرب لم يكن من شأنه أن يذل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك.

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدّث أمام كسرى بمحامد العرب وعزّتها ومنعتها وإبائها للضيم. ومن هنا هذه المواقف التي تضاف إلى ملوك الحِيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحياناً عصاة مناهضين للملك الأعظم. ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس والتي تحدّث النبيّ عن بعضها وهو يوم ذي قار.

فأنت ترى أن الشعوبية في مظهرها السياسي الأوّل قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله.

على أن هذه الشعوبية لم تلبث أن استحالت بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين إلى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب إلى البحث والجدل في أنواع العلم منها إلى ما كان معروفاً من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب. وكان هذا النحو من الشعوبية أخصب من النوع السابق وأبلغ في أهل العرب والفرس على الانتحال والإسراف فيه.

ولعلك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا إلى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من العجم الموالي وكانوا يستظلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضاً؛ وكانت غايتهم قد استحالت من إثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان إلى ترويج هذا السلطان الذي كسبوه أيام بني العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الأمر قد ردّ إلى أهله وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلاً لهذه السيادة. ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراءً للعرب ونعي عليهم وغضٍّ من أقدارهم.

فأما أبو عُبَيْدَة مَعْمَر بن المُثَنَّى الذي يرجع العرب إليه فيما يروون من لغة وأدب، فقد كان أشدّ الناس بغضاً للعرب وازدراءً لهم؛ وهو الذي وضع كتاباً لا نعرف الآن إلا اسمه وهو «مثالب العرب». وأما غير أبي عبيدة من علماء الموالي ومتكلميهم وفلاسفتهم فقد كانوا يمضون في ازدراء العرب إلى غير حدّ:

ينالونهم في حروبهم، ينالونهم في شعرهم، ينالونهم في خطابتهم، وينالونهم في دينهم أيضاً. فليست الزندقة إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية؛ وليس تفضيل النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهراً من مظاهر الشعوبية الفارسيّة التي كانت تفضّل المجوسية على الإسلام.

وأنت تجد في «البيان والتبيين» كلاماً كثيراً تستبين منه إلى أيّ حدّ كان الفرس يعجبون بآثار الأمم الأعجمية ويقدّمونها على آثار العرب، فهم يعجبون بخطب الفرس وسياستهم، وعلم الهند وحكمتها، ومنطق اليونان وفلسفتهم؛ وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا. والجاحظ ينفق ما يملك من قوّة ليثبت أن العرب يستطيعون أن ينهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية وأن يأتوا بخير منها.

ولعل أصدق مثال لهذه الخصومة العنيفة بين علماء العرب والموالي: هذا الكتاب الذي كتبه الجاحظ في البيان والتبيين وهو «كتاب العصا». وأصل هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة، وينكرون على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابتهم من هيئة وشكل وما كانوا يتخذون من أداة، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ العصا والمخصرة وهم يخطبون. فكتب الجاحظ كتاب العصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من العجم، وأن اتّخاذ الخطيب العربي للعصا لا يغضّ من فنه الخطابي. أليست العصا محمودة في القرآن والسُّنَّة وفي التوراة وفي أحاديث القدماء؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعداد فضائل العصا حتى أنفق في ذلك سفراً ضخماً.

والذي يعنينا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا يعنون بالردّ على الشعوبية، مهما يكن علمهم ومهما تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعصموا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطراراً ليسكتوا خصومهم من الشعوبية. فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول العصا والمخصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح. ونحن نعلم حق العلم أن الخصومة حين تشتدّ بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب. كانت الشعوبية تنتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغضّ منهم. وكان خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم.

ونوع آخر من الانتحال دعت إليه الشعوبية، تجده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب. ذلك أن الخصومة بين العرب والعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أو لا يكاد يخلو من شيء تشتمل عليه العلوم المحدّثة. فإذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بدّ من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألّموا به أو كادوا يعرفونه ويلّمون به.

ومن هنا لا تكاد تجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً، واضحاً أو غامضاً. يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء، هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليثبتوا فضلهم على هذه الأمم

المغلوبة. واضطرارهم يشتد ويزداد شدّة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المغلوبة رؤوسها.

وأنا أستطيع أن أمضي في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية في الأدب العربي وفي الانتحال بنوع خاص؛ ولكني لم أكتب هذا الكتاب إلا لألمّ إلماماً بكل هذه الأسباب التي تحمل على الشك في قيمة ما يضاف إلى الجاهليين من الشعر. وأحسبني قد ألممت بالشعوبية وتأثيرها في ذلك إلماماً كافياً.

الرواة وانتحال الشعر

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تتصل بظروف الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب، ليست من العموم والاطراد بمنزلة الأسباب المتقدّمة. ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم، وحثّاً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر. أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوّنوه. وهؤلاء الأشخاص هم الرواة. وهم بين اثنتين: إما أن يكونوا من العرب، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب. وإما أن يكونوا من الموالي، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الأسباب العامة. وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت.

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عبثت بالأدب العربي وجعلت

حظه من الهزل عظيماً: مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه الدين وتنكره الأخلاق.

ولعلي لا أحتاج بعد الذي كتبته مفصلاً في الجزء الأوّل من «حديث الأربعاء» إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون. ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما فقد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً: فأما أحدهما فحَمَّاد الراوية. وأما الآخر فخَلَف الأحمر.

كان حماد الراوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ. وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً. وكان كلا الرجلين مسرفاً على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار. كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخمر والفسق. وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون.

فأما حماد فقد كان صديقاً لحمّاد عَجْرَد وحمّاد الزبرقان ومُطِيع بن إيّاس. وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور. وأما خلف فكان صديقاً لوالبة بن الحُبَاب وأستاذاً لأبي نُوَاس. وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر الدعابة والخلاعة؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه ورمي بالزندقة، يتفق على ذلك الناس جميعاً: لا يصفهم أحد بخير، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا.

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حمّاد، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب. وأهل البصرة مجمعون على

أن أستاذهم في الرواية خلف، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً. وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تجريح الرجلين في دينهما وخُلُقهما ومروءتهما. وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما يرويان وما ينتحلان.

فأما حماد فيحدّثنا عنه راوية من خيرة رواة الكوفة هو المُفَضَّل الضَّبِّي أنه قد أفسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً؛ فلما سئل عن سبب ذلك ألحنّ أم خطأ؟ قال: ليته كان كذلك، فإن أهل العلم يردّون من أخطأ إلى الصواب، ولكنه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك عنه في الآفاق، فتختلط أشعار القدماء، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد، وأين ذلك؟

ويحدّثنا محمد بن سلّام أنه دخل على بِلال بن أبي بُرْدة بن أبي موسى الأشعري، فقال له بلال: ما أطرفتني شيئاً؛ فغدا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة في مدح أبي موسى؛ قال بلال: ويحك يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك، وأنا أروي شعر الحطيئة! ولكن دعها تذهب في الناس؛ وقد تركها حماد فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة. والرواة أنفسهم يختلفون، فمنهم من يزعم أن الحطيئة قالها حقاً.

وكان يونس بن حبيب يقول: العجب لمن يروي عن حمّاد،

كان يكسر ويلحن ويكذب. وثبت كذب حمّاد في الرواية للمهدي؛ فأمر حاجبه فأعلن في الناس أنه يبطل رواية حمّاد.

وفي الحق أن حمّاداً كان يسرف في الرواية والتكثر منها. وأخباره في ذلك لا يكاد يصدّقها أحد، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه. وقد زعم للوليد بن يزيد أنه يستطيع أن يروي على كل حرف من حروف المعجم مئة قصيدة لمن لم يعرفهم من الشعراء. قالوا وامتحنه الوليد حتى ضجر فوكل به من أتمّ امتحانه ثم أجازه.

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير. وابن سلّام ينبئنا بأنه كان أفرس الناس ببيت شعر. ويتحدّثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم، ثم نسك في آخر أيامه فأنبأ أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر؛ فأبوا تصديقه. واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة. ويزعمون أنه وضع لاميّة العرب على الشَّنْفَرَى، ولاميّة أخرى على تأبّط شرّاً رويت في الحماسة.

وهناك راوية كوفيّ لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب والانتحال. كان يجمع شعر القبائل حتى إذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بخطه ووضعه في مسجد الكوفة. ويقول خصومه: إنه كان ثقة لولا إسرافه في شرب الخمر، وهو أبو عمرو الشيباني. ويقولون: إنه جمع شعر سبعين قبيلة.

وأكبر الظن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً يضيفه إلى شعرائها. وليس هذا غريباً في تاريخ الأدب. فقد كان مثله كثيراً في تاريخ الأدب اليوناني والروماني.

وإذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حمّاد وخلف وأبي عمرو الشيباني، وإذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال والتقرّب إلى الأشراف والأمراء والظهور على الخصوم والمنافسين ونكاية العرب ـ نقول: إذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف، كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء.

والعجب أن رواة لم تفسد مروءتهم ولم يُعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضاً وانتحلوا. فأبو عمرو بن العَلّاء يعترف بأنه وضع على الأعشى بيتاً:

وأنكرتني وما كان الذي نكِرت من الحوادث إلا الشيب والصلعا

ويعترف الأصمعي بشيء يشبه ذلك.

ويقول اللاحقي إن سيبويه سأله عن إعمال العرب «فَعِلاً»، فوضع له هذا البيت:

حَذِرٌ أموراً لا تَضِيرُ وآمنٌ ما ليس ينجيه من الأقدار

ومثل هذا كثير.

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخذون الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب. وكانوا يفعلون ذلك في شيء من السخرية والعبث، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يرتحل إليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب. فليس من شك عند من

يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون إليهم منهما، قدّروا بضاعتهم واستكثروا منها. ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة، فجدّوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في باديتهم ينتظرون رواة الأمصار. ولِمَ لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم؟ ولِمَ لا يهبطون إلى الأمصار يحملون الشعر والغريب والنوادر إلى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته، ويحدثون التنافس بينهم، ويفيدونِ من ذلكِ ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى إليهم إلا رجل كالأصمعي أو أبي عمرو بن العلاء؟ وكذلك فعلوا: انحدروا إلى الأمصار في العراق خاصة وكثر ازدحام الرواة حولهم فنَفَقت بضاعتهم، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى إلى الإنتاج؛ فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب، حتى أحسّ الرواة أنفسهم ذلك. فالأصمعي يحدّثنا عن أحد هؤلاء الأعراب، واسمه أبو ضمضم، أنه أنشد لمئة شاعر أو ثمانين شاعراً كلهم يُسمّى عمراً؛ قال الأصمعي: فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين.

ويحدّثنا ابن سلّام عن أبي عُبَيْدة أن داود بن متمم بن نويرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته؛ فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل، وعرف ذلك أبو عبيدة.

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الأسباب المختلفة

التي حملت على انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين، والتي تضطرنا نحن في هذا العصر إلى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر.

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الأولى كان يدعو إلى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الأتقياء والبررة، والحياة السيئة حياة الفساق وأصحاب المجون، فإذا كان الأمر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن نقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق؟

وقد قدّمنا أن هذا الكذب والانتحال في الأدب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها. فخير لنا أن نجتهد في تعرّف ما يمكن أن تصح إضافته إلى الجاهليين من الشعر. وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف[*].

(*) **في الشعر الجاهلي** ص42 ـ 124.

الشعر والشعراء

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغيّر لهم حقائق الأشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم. ومهما نكن حِراصاً على أن يرضوا ومهما نكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص، وللعبث بالحق والعلم أشدّ كرهاً.

ولن نستطيع أن نُسمّي حقاً ما ليس بالحق، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ. ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به؛ وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً، وإنما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً. وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض، فيدرسها محللاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل. فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبته محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغيّر رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد.

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التي تصل منها القصص والأساطير: طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والانتحال. فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحرّيتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر. ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه باطلاً. وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرّخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه. فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الأوّل من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحتها، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلّف والانتحال.

وإذاً فيجب أن يكون لمؤرّخ الآداب العربية موقفان مختلفان: أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التي تُروى عن العصر الجاهلي. والثاني أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن. وقد بيّنا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب

الشعر والشعراء

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطمعون منا في أن نغيّر لهم حقائق الأشياء أو أن نسمي هذه الحقائق بغير أسمائها، لنبلغ رضاهم ونتجنب سخطهم. ومهما نكن حِراصاً على أن يرضوا ومهما نكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص، وللعبث بالحق والعلم أشدّ كرهاً.

ولن نستطيع أن نُسمّي حقاً ما ليس بالحق، وتاريخاً ما ليس بالتاريخ. ولن نستطيع أن نعترف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف إليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان إليه أو الثقة به؛ وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقيناً ولا ترجيحاً، وإنما تبعث في النفوس ظنوناً وأوهاماً. وسبيل الباحث المحقق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الأهواء والأغراض، فيدرسها محللاً ناقداً مستقصياً في النقد والتحليل. فإن انتهى من درسه هذا إلى حق أو شيء يشبه الحق أثبته محتفظاً بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك الذي قد يحمله على أن يغيّر رأيه ويستأنف بحثه ونظره من جديد.

ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة، وإنما وصلت إلينا من هذه الطرق التي تصل منها القصص والأساطير: طريق الرواية والأحاديث، طريق الفكاهة واللعب، طريق التكلف والانتحال. فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحرّيتنا كاملة، وإلى أن نقاوم ميولنا وأهواءنا وفطرتنا التي هي مستعدة للتصديق والاطمئنان في سهولة ويسر. ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نطمئن إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت في الأدب حقاً ولا تنفي منه باطلاً. وهي إن أفادت في تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى الآن.

القرآن وحده هو النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرّخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصاً للعصر الذي تلي فيه. فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجعين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان إليها، ولا سيما بعد ما بسطنا لك في الكتاب الأوّل من الأسباب التي تدعو إلى الشك في صحتها، وبعد ما بسطنا لك في الكتاب الثاني من الأسباب التي كانت تحمل الناس على التكلّف والانتحال.

وإذاً فيجب أن يكون لمؤرّخ الآداب العربية موقفان مختلفان: أحدهما أمام الأساطير والأقاصيص والأسمار التي تُروى عن العصر الجاهلي. والثاني أمام النصوص التاريخية الصحيحة التي تبتدىء بالقرآن. وقد بيّنا لك في الكتاب الماضي أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها، وإنما هو شأن الآداب القديمة كلها، وضربنا لك الأمثال بالأدب اليوناني والأدب

اللاتيني. ولولا أنّا نحرص على الإيجاز لضربنا لك أمثالاً أخرى لطائفة من الآداب الحية الحديثة؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلّف، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المنتحل. ولسنا ندري لِمَ يريد أنصار القديم أن يميّزوا الأمة العربية والأدب العربي من سائر الأمم والآداب؟ ومن الذي يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الإنسانية كلها إلا هذا الجيل الذي كان ينتسب إلى عدنان وقحطان؟ كلا! الجيل العربي كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات.

للعرب خيالهم الشعبي. وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والأساطير التي تروى لا عن العصر الجاهلي وحده بل عن العصور الإسلامية التاريخية أيضاً. وقد رأيت في فصولنا التي سميناها «حديث الأربعاء» أنا نشك في طائفة من هذه القصص الغرامية التي تروى عن العذريين وغيرهم من العشاق في العصر الأموي. ويجب حقاً أن نلغي عقولنا ـ كما يقول بعض الزعماء السياسيين ـ لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشعراء والكتّاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح، لأنه ورد في كتاب الأغاني أو في كتاب الطبري أو في كتاب المبرّد أو في سفر من أسفار الجاحظ. نعم يجب أن نلغي عقولنا وأن نلغي وجودنا الشخصي وأن نستحيل إلى كتب متحركة: هذا يحفظ الكامل لا يعدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشي على رجلين وتنطق بلسان؛ وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه؛ وهذا يحفظ أخلاطاً من هذه الكتب فيصبح

مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلّام.

لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنحاء الحياة العلمية. أما نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحرّكة، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان. وهذه العقول تضطرنا، كما اضطرت غيرنا من قبل، إلى أن ننظر إلى القدماء كما ننظر إلى المحدّثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء. فأنا لا أقدّس أحداً من الذين يعاصرونني ولا أبرئه من الكذب والانتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب. فإذا تحدّث إليّ بشيء أو نقل لي عنه شيء، فأنا لا أقبل حتى أنقد وأتحرّى، وأحلل وأدقق في التحليل. وما أعرف أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدّس المعاصرين ويطمئن إليهم من غير نقد ولا تبصر. وآية ذلك أنهم يحيون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد؛ فهم يبيعون ويشترون ويدّخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدّخر، وهم يدبّرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس من مقدار من الذكاء والفطنة والحذر. فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس إلى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس إلى القدماء؟ وما بالهم إذ كانوا يحبّون التصديق والاطمئنان إلى هذا الحدّ لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلعته تساوي عشرين، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويساومون حتى ينتهوا إلى ما يريدون؟ ولو أنهم صدّقوا المحدّثين واطمأنوا إليهم كما يصدّقون القدماء ويطمئنون إليهم لكانوا مضرب الأمثال في

الغفلة والبله والحمق، ولكانت حياتهم كدّاً وضنكاً وعناءً. ولكنا نحمد لهم الله، فهم بالقياس إلى معاصريهم أصحاب بصر بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق؛ وهم يشترون اللحم كما نشتريه ويبذلون في الخبز والسمن مثل ما نبذل.

وإذاً فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القدماء والمحدّثين؟ ما لهم يؤمنون لأولئك ويشكّون في هؤلاء؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور، وهي أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى: يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام.

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجماً، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضاءل حتى وصلت إلى حيث هي الآن.

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوّة بحيث كان يغمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجوّ فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدرد شواءه ازدراداً.

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامة بحيث استطاع بعض الملوك، أو بعض الأنبياء، أن يتخذ فخذ أحدهم جسراً يعبر عليه الفرات.

فالقديم خير من الجديد، والقدماء خير من المحدّثين. يؤمن

العامة بهذا إيماناً لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطوّر ويتغير؛ ولكن أصله ثابت. فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قدّمتها لك؛ ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلاً كانت أشدّ استيقاظاً في العصور الأولى، وأن الأفئدة كانت أشدّ ذكاءً، وأن الأبدان كانت أعظم حظاً من الصحة. وعلى هذا النحو يكون تفضيل القديم، لأنه قديم لا نراه من جهة، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى.

فهل نظن أن الذين يثقون بخلف وحمّاد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدّمت لك؟ كلا! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلاً إلى الكذب، كانوا أذكى منهم أفئدة، كانوا أقوى منهم حافظة، كانوا أثقب منهم بصائر. لماذا؟ لأنهم قدماء! لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي! أليس العصر العباسي عصراً ذهبياً بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه؟

أما نحن فلا نزعم أن القدماء كانوا شراً من المحدّثين، ولكنا لا نزعم أيضاً أنهم كانوا خيراً منهم. وإنما أولئك وهؤلاء سواء، لا تفرّق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصوّر طبائعهم صوراً ملائمة لها دون أن تغيّر هذه الطبائع. كان القدماء يكذبون كما يكذب المحدّثون، وكان القدماء، يخطئون كما يخطىء المحدّثون، وكان حظ القدماء من الخطأ أعظم من حظ المحدّثين، لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف من مناهج البحث النقد ما استكشف

في هذا العصر. فإذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين، وإنما نحن نؤدّي لعقولنا حقها ونؤدّي للعلم ما له علينا من دين. وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئاً فهو أن يكونوا منطقيين، وأن يلائموا بين حياتهم حين يقرؤون ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشترون.

وإذاً فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئاً من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي لنرى إلى أي شيء نستطيع أن نطمئن من هذه الأشعار والأخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار.

طَرَفة بن العبد - المُتَلَمّس

وشاعران آخران (*) من ربيعة نقف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة بن العبد والمتلمس. وإنما نجمعهما لأن القصص جمعهما من قبل. فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة. ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحدّ بل قد جمعهما في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما؛ ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لهج بها الناس منذ القرن الأوّل للهجرة. وهم يختلفون في رواياتها اختلافاً كثيراً؛ ولكنا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها إلى الإنسان:

(*) في كتاب: في الشعر الجاهلي لطه حسين تكلم قبل هذا عن امرؤ القيس - عبيد - علقمة - عمرو بن قميئة - مهلهل - جليلة، عمرو بن كلثوم - الحارث بن حِلِّزة ومن ثم الشاعران طرفة والمتلمّس. انظر: **في الشعر الجاهلي** ص132 - 172، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1344 هـ - 1926م. [المراجع].

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحنقاه عليهما، ثم وفدا عليه فتلقاهما لقاءً حسناً وكتب لهما كتابين إلى عامله بالبحرين وأوهمهما أنه كتب لهما بالجوائز والصِّلات؛ فخرجا يقصدان إلى هذا العامل. ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحِيرة فإذا فيه أمر بقتل المتلمس، فألقى كتابه في النهر، وألحّ على طرفة في أن يفعل فعله فأبى؛ وافترق الشاعران: مضى أحدهما إلى الشام فنجا، ومضى الآخر إلى البحرين فلقي الموت. وكان طرفة حديث السنّ لم يتجاوز العشرين في رأي بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأي بعضهم الآخر. وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت إليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الانتحال فيها. وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب إلى الشام وأفلت من الموت فأقسم لا يطعم حَبَّ العراق. واتصل هجاء المتلمس له.

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من المقلين. بل لم يروِ ابن سلّام للمتلمس شيئاً ولم يسم له قصيدة. فأما طرفة فقد قال ابن سلّام عنه في موضع إنه هو وعَبِيد من أقدم الفحول ولم يبق لهما إلا قصائد بقدر عشر. واستقلّ ابن سلّام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حُمل عليهما حمل كثير. وقد رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً. فأما طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطلعها هكذا:

لخَوْلَةَ أطلالٌ ببرقة ثهمدِ وقفت بها أبكي وأبكي إلى الغد

وعرف له الرائية المشهورة:

أصحوت اليوم أم شاقتك هر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها. وقال: إنه أشعر الناس بواحدة. يريد المعلقة. وبين يدينا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى مشهورة، وهي:

سائلوا عنا الذي يعرفنا ... بِخَزَازَى يوم تَحلاق اللمم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غَناء. وأنت إذا قرأت شعر طرفة رأيت فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ولا سيما المضريين منهم من متانة اللفظ وغرابته أحياناً، حتى لتقرأ الأبيات المتصلة فلا تفهم منها شيئاً دون أن تستعين بالمعاجم. ولكنك مضطر إلى أن تلاحظ أن هذا الشعر أشبه بشعر المضريين منه بشعر الربَعيين؛ فنحن لم نجمع شعراء ربيعة عفواً، وإنما جمعناهم فيما تحدّثنا به إليك في هذا الكتاب إلى الآن لأن بينهم شيئاً يتفقون فيه جميعاً، هو هذه السهولة التي تبلغ الإسفاف أحياناً؛ لا نستثني منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حلّزة. فكيف شذّ طرفة عن شعراء ربيعة جميعاً فقوي متنه واشتدّ أسره وآثر من الإغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضريين؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة:

وإني لأُمضي الهمَّ عند احتضاره ... بعوجاء مِرْقالٍ تروح وتغتدي
أمونٍ كألواح الأران نصأْتُها ... على لاحب كأنه ظهر بُرْجُد
جَمَاليّةٍ وَجْناء تردِي كأنها ... سَفَنّجةٌ تَبْرِي لأزعَرَ أربَد

تُبارِي عِتاقاً ناجياتٍ وأتبعت وظيفاً وظيفاً فوق مَوْرٍ معبَّد
تربعت القُفَّين في الشّوْل ترتعي حدائقَ مَوْلِيّ الأسِرّة أغيد
تَريع إلى صوت المُهيب وتتَّقي بذي خُصَلٍ روعاتِ أكلَف مُلْبدِ
كأنّ جناحَيْ مَضْرَحيّ تكنَّفا حفافيه شُكَّا في العسيب بمِسْرَد

وهو يمضي على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا إلى أن نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب إلى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه إلى أي شيء آخر. ولكن دع وصفه للناقة واقرأ:

ولست بحلّال التِّلاع مخافةً ولكن متى يسترفِدِ القومُ أرفد
فإن تبغِنِي في حَلْقة القوم تلقَني وإن تلتمسني في الحوانيت تصطد
متى تأتني أصبحك كأساً رويّةً وإن كنت عنها ذا غنى فاغن وازدد
وإن يلتقِ الحي الجميعُ تُلاقِني إلى ذروة البيت الشريف المصمَّد
نداماي بيضٌ كالنجوم وقَينةٌ تروح إلينا بين بُرْدٍ ومِجْسَدِ
رحيبٌ قِطابُ الجيب منها رفيقةٌ بجَسّ الندامى بضّةُ المتجرّد
إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رِسْلها مطروقة لم تشدّد
إذا رجّعتْ في صوتها خلتَ صوتها تجاوُبَ أظآر على رُبَع رَدِي

فسترى في هذه الأبيات ليناً ولكن في غير ضعف، وشدة ولكن في غير عنف. وسترى كلاماً لا هو بالغريب الذي لا يفهم، ولا هو بالسُّوقي المبتذل، ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تدلّ على شيء. وامضِ في قراءة القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جليّ: مذهب اللهو واللذة يعمِد إليهما من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطمع من الحياة إلا فيما

تتيح له من نعيم بريء من الإثم والعار على ما كان يفهمهما عليه هؤلاء الناس:

وما زال تَشْرابي الخمورَ ولذّتي وبيعي وإنفاقي طريفي ومُتْلَدِي
إلى أن تحامتني العشيرةُ كلها وأُفردت إفرادَ البعير المعبَّد
رأيت بني غَبراءَ لا يُنكرونني ولا أهلُ هذاك الطِّرافِ الممدّد
ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلِدِي
فإن كنتَ لا تسطيع دفعَ منيتي فدعني أبادرْها بما ملكت يدي
ولولا ثلاثٌ هنّ من عيشة الفتى وجدّك لم أحفِلْ متى قام عُوّدي
فمنهن سبقي العاذلاتِ بشربة كُمَيْتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تزبد
وكَرِّي إذا نادى المضافُ محنَّباً كسيدِ الغضا نبّهته المتورِّد
وتقصيرُ يوم الدَّجْن والدجنُ معجِبٌ ببهكْنَةٍ تحت الخِباء المعمَّد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلمحها أن يزعم أنها متكلّفة أو منتحلة أو مستعارة. وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الإلحاد بيّنة الحزن واليأس والميل إلى الإباحة في قصد واعتدال. هذه الشخصية تمثل رجلاً فكر والتمس الخير والهدى فلم يصل إلى شيء، وهو صادق في يأسه، صادق في حزنه، صادق في ميله إلى هذه اللذات التي يؤثرها. ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر؟ وليس يعنيني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر، بل ليس يعنيني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر؛ وإنما الذي يعنيني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلّف فيه ولا انتحال، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدّمنا في وصف الناقة ولا يمكن أن يتصل به، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعثر به من حين إلى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف إلى

الجاهليين، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوّة وحياة وروح.

وإذاً فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدّمنا بعضه، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الأبيات وما يشبهها. ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دُسّ على الشاعر دساً وانتحل عليه انتحالاً.

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة. ولست أدري أهو طرفة أم غيره؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شاكّ.

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الأُخريين؛ فإن شخصية الشاعر تستخفي فيهما استخفاءً وتعود معهما إلى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والذي يُمثّل مجد القبيلة وفخرها القديم. وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حِلِّزة وضعتا في الإسلام تخليداً لمآثر بكر بن وائل.

فلندع طرفة ولنصل إلى المتلمس. وأمر المتلمِّس أيسر من أمر طرفة. فشعره يعود بنا إلى شعر ربيعة الذي قدّمنا الإشارة إليه وإلى ما فيه من رقة وإسفاف وابتذال. ومن غريب أمره أن التكلّف فيه ظاهر، ولا سيما في القافية، فيكفي أن تقرأ سينيته التي أوّلها:

يـا آل بَـكْـرٍ أَلَا لِـلَّـهِ أمّـكُـمُ طال الثَّواء وثوب العجز ملبوس

لتحس تكلف القافية. على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع آخرها في أوّلها، وقد يروى مطلعها:

كم دونَ مَيّةَ من مستعمَلٍ قَذَفٍ   ومن فلاة بها تستودع العِيسُ

وللمتلمس قصيدة أخرى ليست أجود ولا أمتن من هذه، ولعلها أدنى منها إلى الرداءة، وهي التي مطلعها:

ألم ترَ أن المرء رهن منية   صريعٌ لعَافِي الطيرِ أو سوف يُرْمَس
فلا تقبلنْ ضيماً مخافةَ مِيتةٍ   ومُوتَنْ بها حرّاً وجلُدك أملس

ويقول فيها:

وما الناس إلا ما رأوا وتحدّثوا   وما العجز إلا أن يضاموا فيجلسوا

وربما كانت ميمية المتلمس أجود ما يُضاف إليه من الشعر، وهي التي أوّلها:

يعيِّرني أمي رجال ولا أرى   أخا كرمٍ إلا بأن يتكرّما

وأكبر الظن أن كل ما يضاف إلى المتلمس من شعر - أو أكثره على أقل تقدير - مصنوع، الغرض من صنعته تفسير طائفة من الأمثال وطائفة من الأخبار حفظت في نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم: في هؤلاء الأخلاط من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد. ولا أستبعد أن يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثل الذي كان يضرب بصحيفة المتلمس والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً، ففسره القصّاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التي أشرنا إليها غير مرة.

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلّم بشعرهم إلماماً وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر

هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير. ولكنا نكتفي بما قدّمنا؛ فقد ضربنا المثل. ويخيل إلينا أنا قد وضحنا وبيّنا وأزلنا الحجاب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بإزاء الشعر الجاهلي(*).

(*) **في الشعر الجاهلي** ص125 ـ 180.

الفهارس

* فهرس الأعلام
* فهرس الأماكن
* فهرس الشعوب والقبائل

فهرس الأعلام

(غ)

(ف)

(ق).

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأماكن

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس القبائل والشعوب

(أ)

(ب)

(ت)

(غ)

(ف)

(ق)

(م)

(ن)

هذا الكتاب

قمتان ثقافيتان عربيتان عاشتا في بلدين نشأت بهما أول حضارتين على الأرض، أولاهما على ضفاف النيل والأخرى على ضفاف دجلة عاش الدكتور طه حسين ومصر في أوج نهضتها الثقافية، وتوفي في بداية التدهور الثقافي العربي، عاش الدكتور الوردي من بداية نهضة العراق وتوفي والعراق يلفظ أنفاسه ثقافة وتطوراً وتقدماً! ، من الغريب أن للرجلين صفة أخرى يشتركان بها، فقد امتاز الرجلان بفضيلة يمتلكها القلائل من الرجال في عهدهما، الصراحة والجرأة، فكاد لهما المجتمعان وكفرهما المكفرون والجهلة وأنصاف المثقفين، وكثير من حسادهما! فكلاهما كان علماً في النقد، الأول في نقد الأدب، والثاني في النقد الاجتماعي للمجتمع العراقي خاصة والعربي عامة مع دراسات نفسية اجتماعية، ولأن الأدب نتاج المجتمع، فقد جمعهما ذلك في دراسات الأدب العربي ونقده في مراحله الأولى أي في الجاهلية وما تلاها، وعوامل تطور الأدب العربي وانتكاساته في المراحل المختلفة من حياة الشعب العربي، مما أثار ضدهما ضجة.

فيلخص الدكتور الوردي نظرية طه حسين بخمس نقاط:

إن القرآن يمثل الحياة الجاهلية من زاوية تختلف عن زاوية الشعر الجاهلي وإن كليهما صحيحان في تمثيلهما بالرغم من تفاوتهما في التصوير.

القرآن يمثل ثورة اجتماعية ودينية ضد المترفين الذين كانوا يسيطرون على المجتمع المكي، فهو ينتقد وثنيتها ورباها واستعلائها وبغيها ونكثها بالعهود. أما الشعر الجاهلي فغير مكترث بمكة وبما يجري فيها، لا يرى مكة إلا موسم الحج وقد امتلات بالثريد الذي كانت تقدمه قريش.الشعر الجاهلي في معظمه يمثل الحياة البدوية خارج مكة وهو بالتالي مختلف عن القرآن في تصوير الحياة، إنه بواد والقرآن بواد آخر.

isbn 978-9933-521-29-5



دار الوراق للنشر
AL Warrak Publishing

